



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DINEVÂNIA JAIANE DE LIMA**

**A DEFESA POLÍTICA DAS MULHERES ATRAVÉS DO *EXEMPLUM* NA ESCRITA  
UTÓPICA DA OBRA A CIDADE DAS DAMAS**

**FORTALEZA**

**2024**

DINEVÂNIA JAIANE DE LIMA

A DEFESA POLÍTICA DAS MULHERES ATRAVÉS DO EXEMPLUM NA ESCRITA  
UTÓPICA DA OBRA A CIDADE DAS DAMAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia. Área de concentração: Ciências Humanas.

Orientador(a): Prof<sup>ª</sup>. Dra. Francisca Galiléia Pereira da Silva.

FORTALEZA

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- L697d Lima, Dinevânia Jaiane de.  
A defesa política das mulheres através do exemplum na escrita utópica da obra A Cidade das Damas /  
Dinevânia Jaiane de Lima. – 2024.  
100 f. : il. color.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2024.  
Orientação: Profa. Dra. Francisca Galiléia Pereira da Silva.
1. Christine de Pisan. 2. A Cidade das Damas. 3. defesa das mulheres. 4. exemplum. I. Título.  
CDD 100
-

DINEVÂNIA JAIANE DE LIMA

A DEFESA POLÍTICA DAS MULHERES ATRAVÉS DO EXEMPLUM NA ESCRITA  
UTÓPICA DA OBRA A CIDADE DAS DAMAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia. Área de concentração: Ciências Humanas.

Aprovada em 27/03/2024

BANCA EXAMINADORA

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Francisca Galiléia Pereira da Silva (Orientadora)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Ursula Anne Matthias  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Susana Beatriz Violante  
Universidad Nacional de Mar Del Plata (UNMP)

Em memória do meu avô, Antônio Dinauá.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Deus.

Ao meu esposo, Lucas Holanda, pelo apoio e parceria durante esta jornada.

Aos meus pais Dinaui e Devan, aqueles que me deram a vida e o exemplo de luta.

A minha irmã, Diana e ao meu irmão, Davi.

À Prof<sup>ª</sup>. Dra. Francisca Galiléia Pereira da Silva, pela atenciosa, paciente e excelente orientação que viabilizou a realização deste trabalho.

Às professoras participantes da banca examinadora Ursula Anne Matthias, Susana Beatriz Violante pela leitura, pelas colaborações e sugestões.

As minhas amigas Suzana, Clara, Bruna e Samantha, por me incentivarem e inspirarem nesse processo.

Por fim, ao GEFIM (Grupo de Estudos em Filosofia Medieval), pelas maravilhosas discussões que nos fazem avançar no conhecimento.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

## RESUMO

Christine de Pisan (1365-1430), filósofa de origem italiana que viveu a maior parte de sua vida na França, lançou uma defesa das mulheres em sua obra *A Cidade das Damas* (1405). Esta obra utópica foi escrita em resposta à misoginia no medievo. Visto o contexto medieval tardio ser caracterizado pelo acesso limitado das mulheres à alfabetização, empreende-se uma investigação sobre a razão por trás da escolha da autora de utilizar o meio escrito para advogar pelas mulheres e promover a compreensão por parte delas. Este estudo se propõe a examinar o papel do *exemplum* na prosa utópica de Christine de Pisan, discernindo sua função como ferramenta e extensão da narrativa utópica na defesa da causa política das mulheres. O estudo envolve uma análise da obra *A Cidade das Damas* de Christine de Pisan, percorrendo o contexto da *querelle des femmes*, campo intelectual do qual emergiram os temas da obra. Além disso, é feito um estudo das influências multifacetadas que moldaram os textos filosófico-políticos de Pisan, culminando em um exame de sua defesa das mulheres por meio da escrita utópica e sua ampliação com a utilização do *exemplum*.

**Palavras-chave:** Christine de Pisan; *A Cidade das Damas*; defesa das mulheres; *exemplum*.

## RÉSUMÉ

Christine de Pisan (1365-1430), philosophe d'origine italienne ayant vécu la majeure partie de sa vie en France, a lancé une défense des femmes dans son œuvre *La Cité des Dames* (1405). Cette œuvre utopique a été écrite en réponse à la misogynie médiévale. Étant donné que le contexte médiéval tardif était caractérisé par un accès limité des femmes à l'alphabétisation, une enquête est entreprise pour comprendre pourquoi l'auteure a choisi d'utiliser le support écrit pour défendre les femmes et promouvoir leur compréhension. Cette étude se propose d'examiner le rôle de *l'exemplum* dans la prose utopique de Christine de Pisan, en discernant sa fonction en tant qu'outil et extension du récit utopique dans la défense de la cause politique des femmes. L'étude implique une analyse de l'œuvre *La Cité des Dames* de Christine de Pisan, en explorant le contexte de la querelle des femmes, domaine intellectuel à partir duquel émergent les thèmes de l'œuvre. De plus, une étude des influences multifacettes ayant façonné les textes philosophico-politiques de Pisan est réalisée, aboutissant à un examen de sa défense des femmes à travers l'écriture utopique et son extension par l'utilisation de *l'exemplum*.

**Mots-clés:** Christine de Pisan; *La Cité des Dames*; défense des femmes; *exemplum*.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>8</b>
<b>2</b>	<b>CHRISTINE, FILHA DO ESTUDO E A QUERELLE DES FEMMES</b> .....	<b>12</b>
<b>2.1</b>	<b>Contexto histórico</b> .....	<b>12</b>
<b>2.2</b>	<b>A querela de mulheres</b> .....	<b>18</b>
<b>2.3</b>	<b>Pisan, uma autoridade em território de domínio masculino</b> .....	<b>26</b>
<b>3</b>	<b>UMA FILÓSOFA ENTRE O ALEGÓRICO, O EXEMPLUM E A UTOPIA</b> .....	<b>34</b>
<b>3.1</b>	<b>Combate à misoginia e à difamação categórica - defesa das mulheres contra a violência e o exemplum de Lucrecia</b> .....	<b>35</b>
<b>3.2</b>	<b>Entre a fama e a virtude: exempla de mulheres como contraposição à fraqueza e inconstância</b> .....	<b>44</b>
<b>3.3</b>	<b>A utopia feminina no campo das letras - argumentos em defesa e proteção às mulheres</b> .....	<b>53</b>
<b>4</b>	<b>DEFESA POLÍTICA DAS MULHERES ATRAVÉS DA REIVINDICAÇÃO POR EDUCAÇÃO</b> .....	<b>59</b>
<b>4.1</b>	<b>Desconstruindo a inferiorização feminina: uma análise crítica dos fundamentos filosóficos da inferioridade da mulher</b> .....	<b>59</b>
<b>4.2</b>	<b>A Inferiorização Feminina e o papel político da educação</b> .....	<b>65</b>
<b>4.3</b>	<b>Bem Comum e Educação: a defesa política das mulheres por Christine de Pisan</b> ....	<b>70</b>
<b>5</b>	<b>ESCRITA E EXEMPLUM: A CONSTRUÇÃO DA UTOPIA FEMININA POR MEIO DAS NARRATIVAS DE MULHERES</b> .....	<b>77</b>
<b>5.1</b>	<b>A defesa do espaço político através da escrita engajada</b> .....	<b>78</b>
<b>5.2</b>	<b>O exemplum como fonte de princípio moral e extensão da escrita utópica</b> .....	<b>84</b>
<b>6</b>	<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>94</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>97</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Este estudo se propõe a examinar o papel do *exemplum* na prosa utópica de Christine de Pisan, discernindo sua função como ferramenta e extensão da narrativa utópica na defesa da causa política das mulheres. O presente estudo tem como ponto de provocação a seguinte afirmação - “Sendo a sujeição das mulheres aos homens um *costume universal*, qualquer desvio dele parece, muito naturalmente, antinatural” (MILL, 2017, p. 162, grifo nosso). Esse costume universal, tendo sido fundamentado pelos filósofos e autoridades do saber durante a história da filosofia, dificulta reações contrárias. Quando escreve a utopia *A Cidade das Damas* (1405) Christine de Pisan (1364–1430) vincula essa questão aos modos de subsistência da mulher na sociedade patriarcal do medievo, uma vez que a mulher era considerada propriedade do homem<sup>1</sup>.

Para Christine de Pisan, a igualdade entre os sexos depende do acesso à educação. Dessa forma, a autora transfere a desigualdade, que justifica a sujeição, para uma esfera social. Este pensamento a difere de pensadores anteriores, como Aristóteles, que atribuiu à mulher uma condição de inferioridade ao homem, como algo natural<sup>2</sup>. Ainda séculos depois do fim do medievo, questionar esse costume é percebido, como avisou John Stuart Mill, como antinatural, uma vez que, como afirma Beauvoir (1970, p. 167), “o problema da mulher sempre foi um problema de homens, [...] criaram valores, costumes, religiões; nunca as mulheres lhes disputaram esse império.”

A naturalidade da inferiorização da mulher ao homem, presente no medievo, fez essa filósofa se utilizar da pena para escrever suas obras, nas quais criou uma teoria política como crítica à organização dominante e hegemônica masculina da sociedade. Reivindicando a participação feminina no meio social (para além do útero e do ambiente doméstico), Pisan defendeu a imagem feminina, receitando às mulheres, por meio do *exemplum*<sup>3</sup>, práticas virtuosas para que se vissem legítimas de participação nos ambientes políticos, além de legitimar o direito de rainhas (como Isabeau de Bavière) exercerem poder. Dentre as obras de

---

<sup>1</sup> A esposa era uma propriedade do marido, a quem estava ligada até a morte; ele tinha todos os direitos sobre ela e poderia dispor como bem quisesse da vida da esposa, aplicando-lhe castigos físicos ou mesmo mantendo-a em cárcere privado” (LEITE, 2008. p. 22).

<sup>2</sup> “O silêncio dá a graça às mulheres” e ele acrescenta: “embora isto em nada se aplique ao homem” (ARISTÓTELES, A Política, 1260a). Segundo Aristóteles, a mulher possui, mas de forma defeituosa, a capacidade de deliberar. A finalidade e virtude da mulher, chamada livre, estaria então em sua obediência ao comandante – macho – pois: “o homem está mais apto para mandar, por natureza, do que a sua mulher” (ARISTÓTELES, A Política, 1259b).

<sup>3</sup> Gênero literário utilizado no medievo por Padres visando apresentar uma narrativa e dela retirar uma lição moral (BREMOND et al., 1982, p. 29). Ver mais no Capítulo 5, Escrita e Exemplum: a construção da utopia feminina por meio das narrativas de mulheres.

Christine estão: *Carta para a Rainha* (L'Épître à la Reine, 1405), *O Livro da Paz* (Le Livre de la Paix, 1413), *Livro da Arte das Armas e da Cavalaria* (Le livre de l'Art des Armes et de Chevalerie, 1410), *O Livro das Três Virtudes* (Le livre des trois vertus, 1405). Este trabalho, por sua vez, se baseia no estudo da obra *A Cidade das Damas* (La Cité des Dames).

A pesquisa se justifica pela necessidade de retomar o pensamento de mulheres filósofas por meio de uma posição política de revisão da literatura filosófica majoritariamente masculina. Precisa-se questionar hierarquias construídas e fundamentadas como naturais e a produção de desigualdades, quando a palavra do inferior é o silêncio. Como afirma Marilena Chauí (2020, p. 13), o discurso hegemônico “é um discurso masculino não só porque fala de fora sobre as mulheres, mas sobretudo e principalmente, porque é uma palavra cuja condição de possibilidade é o silêncio das mulheres.” A partir do número de escritos de Christine de Pisan, pode-se notar que tal discurso não foi hegemônico por falta de escritos feitos por mulheres no medievo, mas sim de ter havido um apagamento de seu pensamento, isto é, um silenciamento.

Christine de Pisan defende uma igualdade de educação para as mulheres, ela utiliza como recurso a escrita que, em seu contexto, não era de acesso igualitário para todos, menos ainda, ao grupo das mulheres. No contexto vivido por Christine, havia muitos textos direcionados às mulheres, como descreve Lucimara Leite (2008) no capítulo *História da educação da mulher no século XII ao XIV*. Tais textos, escritos por homens, prescreviam e repreendiam os comportamentos, vestimentas, etc. Servindo-se do *exemplum*, Pisan mostra às mulheres que elas não devem aceitar as prescrições feitas por homens às quais não conseguem representá-las<sup>4</sup>. Assim, a educação, para o pensamento de Pisan, possuía função de influenciar àquelas a reconhecerem-se em diversas imagens femininas, representadas em múltiplos exemplos de mulheres, que foram além dos limites das prescrições masculinas de comportamentos. Ressalta, assim, a autonomia das mulheres frente aos homens em pleno medievo.

Diante desse panorama, emerge a indagação sobre a razão da escolha de Pisan de utilizar a escrita como veículo para atingir e advogar em favor das mulheres, considerando que mesmo a parcela mais favorecida do público feminino ainda carecia de acesso à alfabetização e ao domínio da escrita. Utilizando-se da escrita e do *exemplum*, Pisan empreende uma narrativa que abarca não somente sua própria vivência, mas também a

---

<sup>4</sup> Considerando o que acima foi discutido, este estudo não tem em vista definir o ser mulher. Além disso, não é possível uma definição fechada e limitada, visto que a discussão acerca do que é ser mulher hoje abarca diversos campos de discussão, aos quais este estudo não pretende adentrar.

experiência de outras mulheres, com o intuito de enaltecê-las. Nesse contexto, emerge a inquietação sobre a capacidade de sua defesa transcender as barreiras da diversidade feminina e alcançar um espectro verdadeiramente abrangente de mulheres. Ou seja, qual a abrangência do *exemplum*? Qual o valor filosófico do *exemplum* em sua utopia?

Academicamente, a pesquisa visa contribuir promovendo novas percepções da questão feminista, trazendo para o debate político o pensamento da filósofa medieval Christine de Pisan. É importante retomar seu pensamento na filosofia, tanto por seu conteúdo ter sido estudado apenas pelo feminismo, quanto porque nos cursos de filosofia mantém-se a cultura de se estudar majoritariamente filósofos homens, incluindo aqueles que colocam a figura da mulher em uma condição de inferioridade frente ao homem. O pensamento de Pisan muito contribui neste debate, não só trazendo a questão do ponto de vista da mulher, mas também do ponto de vista de quem sempre foi considerada objeto dessas afirmações. Não se trata, portanto, de diminuir o valor da discussão de seu conteúdo pelo viés feminista, mas trazer a teoria política de Pisan para o centro da filosofia, considerando que o feminismo não se encontra à parte da filosofia.

Portanto, reivindica-se o estudo de Christine de Pisan e de outras mulheres filósofas nos cursos de filosofia pelo teor filosófico-político de suas obras, e não um estudo às margens feito individualmente por estudantes. O estudo das obras de mulheres, como Christine de Pisan, se faz necessário para entender os modos de escrita e construção de epistemes femininas desde o medievo. Ademais, ressalta-se a importância histórica que se encontra em sua obra por abordar a situação das mulheres medievais, trazendo diversos *exempla*<sup>5</sup> de mulheres, inclusive contemporâneas suas. O estudo da filósofa, se justifica ainda pela teoria política que Pisan traz, de defesa do poder de governo feminino e pela idealização de uma cidade utópica para as mulheres.

Nesse sentido, o principal objetivo deste trabalho é examinar o *exemplum*, presente na escrita utópica de Christine de Pisan, como ferramenta de alcance para a defesa política das mulheres. Para esse propósito, a pesquisa se divide em quatro capítulos. No âmbito do primeiro capítulo, é feita uma análise detalhada dos debates: a *Querela de Mulheres* (Querelle des femmes) e *Debate sobre o Romance da Rosa* (Le Débat sur le Roman de la Rose). Nessa perspectiva, o intento primordial consiste em discernir a participação de Christine de Pisan no debate literário e político em prol das mulheres, bem como identificar as ramificações desta querela no desenvolvimento de sua filosofia política exposta na obra *A Cidade das Damas*.

---

<sup>5</sup> Plural de *Exemplum*.

O segundo capítulo da presente pesquisa inicia-se com uma discussão acerca da abordagem da atribuição do termo “misoginia” a autores e obras que foram alvo das críticas proferidas por Christine de Pisan, tanto no contexto da querela quanto em sua obra *A Cidade das Damas*. É empreendida uma investigação para esclarecer como a filósofa erige sua autoridade perante as influências, frequentemente permeadas de elementos misóginos. Tal exame engloba uma análise das estratégias empregadas, notadamente a utilização do *exemplum*, da alegoria e da utopia, como elementos importantes da sua argumentação e autoridade no discurso de defesa feminina.

No terceiro capítulo, visa-se identificar o papel político da educação e o conceito de bem comum como fundamento para uma exigência de espaço político para as mulheres. E, para isso, examina-se a inferiorização feminina como social, no pensamento político de Christine de Pisan, o qual contrasta com a tradição aristotélica e escolástica que coloca a mulher como inferior ao homem como algo natural e inerente ao ser mulher. Ademais, examinar-se-á, no pensamento de Christine de Pisan, a educação como equalizadora da inferiorização. Para isto, é necessário refletir o bem comum, como algo que deve ser para uso também das mulheres, visto elas também participarem de sua construção.

No âmbito do quarto capítulo, o objetivo é analisar o pensamento de Christine de Pisan como escrita engajada, destinada a reivindicar um espaço político na sociedade. Para tal, examinaremos como Christine de Pisan utiliza sua própria experiência e a de outras mulheres para contrapor definições essencialistas do ser mulher. Abordaremos o gênero *exemplum* enquanto fonte de princípios morais dignos de imitação, além de sua extensão na escrita utópica de *A Cidade das Damas*. Investigaremos como Pisan adapta o *exemplum* à sua escrita usando-o como ferramenta didática para transcender declarações misóginas e essencialistas, construindo uma narrativa feminina plural.

Diante disto, o presente estudo se configura como uma pesquisa bibliográfica. Seu objetivo consiste em oferecer uma análise em resposta à indagação concernente à defesa das mulheres empreendida por Christine de Pisan por meio da prática da escrita. A metodologia adotada para a análise do material possui abordagem qualitativa, delineada pelo exame aprofundado e interpretativo das fontes bibliográficas: *A Cidade das Damas*, as cartas da querela sobre o *Romance da Rosa*, textos de comentadoras(es) como Lucimara Leite, Eleonora Calado, Kate Langdon, Willard, Curnow, entre outras(os).

## 2 CHRISTINE, FILHA DO ESTUDO E A QUERELLE DES FEMMES

Mas se as mulheres tivessem escrito os livros, eu sei que, na verdade, os fatos seriam diferentes, por saberem muito bem que foram condenadas injustamente e que as partes não foram divididas equitativamente: os mais fortes ficam com a maior parte e aquele que fatia as porções guarda as melhores para si<sup>6</sup>. (PISAN, 2010, p. 43, tradução nossa).

### 2.1 Contexto histórico

Este capítulo visa situar Christine de Pisan (1364-1430), filósofa e poeta da baixa Idade Média, por ser necessário perpassar aspectos de sua vida no intento de entender a sua obra<sup>7</sup>. Christine nasceu em Veneza e, por volta de 4 anos, mudou-se junto à família para a França, lugar no qual produziu suas obras literárias, filosóficas e políticas. Situa-la faz-se necessário para compreender o contexto e trajetória que a levou a escrever a obra *A Cidade das Damas* (1405), objeto deste estudo, e envolver-se na primeira disputa literária e política em defesa das mulheres: a querela de mulheres (*querelle des femmes*). Deste modo, também torna-se imprescindível entender o debate firmado por Pisan para a defesa da mulher. Em vista disto, questiona-se o que fez, uma mulher como Christine, entrar em uma importante querela em defesa do sexo feminino? Quais condições possibilitaram que, em um mundo intelectual majoritariamente masculino, esta filósofa tivesse formação e condições para discutir questões filosóficas, políticas, literárias e sociais como o papel das mulheres na sociedade? Perguntas como estas visam entender de que modo Christine adquiriu formação filosófica, moral e política para tratar desses assuntos.

Para tanto, faz-se necessário compreender os modos de vida e formação da mulher no período histórico do medievo. Durante a baixa Idade Média, ocorreu uma redefinição dos papéis sociais das pessoas, isso pode ser atribuído às transformações significativas na sociedade medieval: como a transição do sistema feudal para a concentração populacional em áreas urbanas, bem como os conflitos e epidemias no medievo, entre outros. Neste contexto, as mulheres passaram a ter mais autonomia enquanto perdiam as figuras masculinas que as tutelavam<sup>8</sup>, restando-lhes administrar os negócios e assumir o sustento das famílias. Essas

<sup>6</sup> But if women had written the books, I know in truth that the facts would be different, for they know well that they have been wrongly condemned and that the shares have not been divided equitably: the stronger ones take the biggest portion and he who slices the pieces keeps the best for himself. (PISAN, 2010, p. 43).

<sup>7</sup> A obra de Christine de Pisan sempre esteve profundamente integrada às circunstâncias dos eventos ao seu redor (FORHAN, 2017, p. vii, tradução nossa).

<sup>8</sup> Christine de Pisan escreve *Carta Sobre a Prisão da Vida Humana* (L'Epistre de la Prision de Vie Humaine) consolando as mulheres que perderam seus maridos nas guerras (WILLARD, 1984, p. 47).

transformações motivaram mudanças quanto a compreensão da sociedade sobre as mulheres, como aponta Leite:

[...] contribuiu para essa mudança de pensamento em relação à mulher o ressurgimento das cidades, onde elas tiveram uma presença mais importante e significativa. Chegaram mesmo a dividir com os homens desde as tarefas domésticas até os papéis e ações de trabalho no cotidiano dessas comunidades. Exerceram os ofícios de pedreiras, comerciantes, sapateiras e outros, algumas vezes mesmo sem a tutela masculina. Essas trabalhadoras, juntamente com as religiosas, foram as primeiras mulheres a ocupar, efetivamente, uma posição mais ativa na sociedade medieval (LEITE, 2008, p. 14-15).

Em vista de compreender a condição de vida das mulheres, necessita-se observar que elas possuíam uma ligação particular aos homens, representada pela tutela. Essa ligação impedia que as mulheres tivessem autonomia e as colocava limitadas aos interesses dos pais, irmãos ou maridos, podendo estes decidirem acerca de seus bens e suas vidas, como afirma Leite (2008, p. 14) “a mulher medieval já tinha sua identidade determinada pelo olhar do homem: ela era a figura frágil, inconstante e sedutora, que precisava ter sempre um homem para guiá-la, para ser a ‘cabeça’”.

Uma forma de vida que se apresentava para as mulheres como alternativa à tutela masculina no casamento era o convento, embora seja possível encontrar outras organizações independentes, como o movimento das beguinias<sup>9</sup>. Nos conventos, as mulheres declaravam seus votos e viviam conforme as regras da Igreja. Ou seja, estavam sujeitas à hierarquia do clero<sup>10</sup>. No caso das beguinias, rompendo um pouco os limites eclesiásticos, elas praticavam a vida ascética em comunidade sem vínculo hierárquico à Igreja.

No que se refere à formação para as mulheres que se conduziam ao casamento, sua educação atrelava-se às atividades da vida doméstica. Neste sentido, ensinava-se o que elas deveriam dizer, quando deveriam calar-se, o que vestir, como se comportar, etc. Em vista disto, as atividades como a leitura não eram indicadas às mulheres casadas. Pois a partir desta habilidade, as esposas trocariam bilhetes com amantes, o que não era desejado<sup>11</sup>. Deste modo,

<sup>9</sup> O movimento das beguinias era uma organização de mulheres que tinham como objetivo a vida ascética em comum sem votos ou submissão à Igreja: “As comunidades de beguinias abrigavam mulheres que fugiam aos modelos tradicionais próprios do período, como religiosas inseridas numa determinada instituição ou casadas.”(OLIVEIRA, 2018, p. 71). Este movimento possui como exemplo Marguerite de Porete (1250 – 1310), filósofa mística, que escreveu o livro *O espelho das almas simples (Le Miroir des Âmes Simples et Anéanties, 1295)* no qual a filósofa “traçou de forma detalhada os sete estágios que a Alma deve experimentar para alcançar a liberdade.”(OLIVEIRA, 2018, p. 82).

<sup>10</sup> Que pode ser exemplificada pela relação de Hildegarda de Bingen (1098 – 1179) com a Igreja, visto que a pensadora pediu permissão aos superiores antes de escrever ou divulgar qualquer uma de suas visões. “[...] tendo recebido o aval da Igreja, Hildegarda assumiu sua missão como uma verdadeira ‘profetisa’. Assim, já em 1150, depois de enfrentar uma forte resistência por parte do Abade, visto que a comunidade feminina era subordinada ao monastério masculino [...]” (COSTA, 2019, p. 55).

<sup>11</sup> Somente as “futuras monjas se deveria ensinar a ler, (...) as outras mulheres, se soubessem ler, poderiam deixar-se levar pelos bilhetes enviados pelos homens para seduzi-las” (LEITE, 2008, p. 177).

o “convento representava uma alternativa de vida mais autônoma para as mulheres, pois eram elas que o geriam e administravam” (LEITE, 2008, p. 15). Ali, as mulheres recebiam educação, aprendiam a ler e escrever e eram ensinadas a partir da Bíblia e de seus ensinamentos, como acontece a Hildegarda de Bingen (1098 - 1179), mulher que a Igreja permitiu pregar, atividade delegada apenas a homens desta instituição<sup>12</sup>.

Atentando-se especificamente para Christine de Pisan, tem-se um contexto diferente, tendo em conta que a formação (para além da direcionada a vida doméstica) no período em que viveu a filósofa já era um privilégio de poucos, restringindo-se, na maioria das vezes, ao grupo dos homens. A filósofa não foi para um convento, para que lhe fosse permitida a educação para além do ambiente doméstico, nem mesmo foi uma beguina. Contudo, foi educada devido ao caráter progressista do pai, Tomás de Pisan<sup>13</sup>, que a instruiu nas letras como era costume, à época, somente aos meninos<sup>14</sup>. De outro modo, esta filósofa não teria tido oportunidade de cultivar seu intelecto para produzir suas obras. Pois foi necessário transformar-se em homem por advento da *fortuna*, como sugere o nome de seu livro *A Mutação da Fortuna* (Le Livre de la Mutation de la Fortune, 1403), para Pisan adentrar no mundo das letras, no seguinte trecho é possível observar a indignação da filósofa: “Porque nasci menina, não era acertado que eu devesse beneficiar dos bens de meu pai e herdá-los (tampouco as posses que se encontram [no] fundo da fonte), mais por causa dos costumes da época que por direito” (PISAN, 2020, p. 589).

Além deste processo educativo que esteve ao encargo do pai, há outro momento o qual Pisan nomeou de *estudo autodidata*. Trata-se de um plano de estudos o qual a filósofa descreve no seguinte trecho:

Assim como a criança inicia-se ao A B C, eu me aprofundei nas histórias antigas desde o início do mundo, às histórias dos Hebreus, dos Assírios e dos príncipes, avançando de uma para outra, descendo aos romanos, aos franceses, aos bretões e a muitas outras historiografias; em seguida, me voltei para as deduções das ciências, conforme o que pude compreender durante o tempo em que estudei; depois disso, mergulhei nos livros dos poetas... Com eles, fiquei encantada quando encontrei meu

<sup>12</sup> “(...) como era uma mulher fiel a ortodoxia católica, Hildegarda esperou a autorização da Igreja para começar tal tarefa. Primeiro, em carta, recorreu a São Bernardo de Claraval, que a encorajou. Mas, como ela continuou em dúvida, por intermédio de seu Bispo Henrique de Mogúncia, o caso foi levado ao Papa Eugênio III, que em 1147-48, durante o Sínodo de Tréveris, encarregou uma comissão de teólogos, dentre os quais Bernardo de Claraval, Albergo de Couni, bispo de Verdun, para examinar os relatos de suas visões e, depois de um parecer favorável, autorizou que ela escrevesse suas experiências místicas. A partir de então, ou seja, tendo recebido o aval da Igreja, Hildegarda assumiu sua missão como uma verdadeira ‘profetisa’” (COSTA, 2019, p. 55).

<sup>13</sup> Christine de Pisan possuía um bom relacionamento com seu pai, permeado de aprendizado e incentivo no estudo. Em seus textos, ela sempre fala de seu pai como alguém muito culto que, apesar dos costumes sociais de formar as mulheres apenas para a vida doméstica, ele educou-a na ciência e nas letras.

<sup>14</sup> Não era comum que os pais educassem as filhas nas mesmas matérias que os filhos do sexo masculino. A política, por exemplo, não era ensinada às mulheres, pois a sociedade não abria chances para que elas pudessem aplicar seus conhecimentos nessas áreas.

estilo natural, deleitando-me em suas sutis aberturas e belas maneiras escondidas sob ficções morais, e no belo estilo de seus metros e prosa, expostos por meio de uma retórica bela e polida (PISAN, *apud* THOMASSY, 1838, p. IX, tradução nossa)<sup>15</sup>.

Nesta passagem, Pisan anuncia uma educação que serviu para compreender e refutar pensamentos misóginos, como será tratado adiante. Estes estudos possibilitaram a Christine importantes referências, como Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.), Agostinho (354 d.C. - 430 d.C.), Tomás de Aquino (1225 - 1274), Boccaccio (1313 - 1375), Boécio (480 - 525), Petrarca (1304 - 1374), etc., fontes que utilizará e/ou criticará em seus escritos na defesa de suas teses. O autodidatismo de Pisan, influenciado e inspirado por seu pai e por seu marido - ambos homens cultos que trabalhavam para a família real francesa (WILLARD, 1984, p. 34) - contribuiu para a formação desta filósofa enquanto *filha do estudo*<sup>16</sup>. Sem as condições adequadas de acesso à educação, ela, certamente, não teria escrito em defesa das mulheres, pois nem mesmo teria conhecimento e oportunidade para tanto. Assim, a filósofa que se conhece hoje por meio de seus escritos é resultado deste processo em que ela se considera efeito do estudo.

Embora seu pai e seu marido tenham incentivado seu estudo, Pisan encontra-se com várias dificuldades financeiras quando eles falecem. Para fugir da realidade de processos judiciais<sup>17</sup> levantados contra ela após a morte das figuras masculinas que a tutelavam, e ao sentimento de luto, começou a escrever poemas, 4 anos após a viuvez. Inicialmente, o conteúdo dos poemas era o seu sentimento de luto, estando a maioria deles relacionada ao movimento literário do Amor Cortês (WILLARD, 1984, p. 43).

O Amor Cortês foi um movimento literário que se iniciou nas cortes feudais junto aos trovadores e tinha como principais elementos constitutivos a dama idealizada e distante e o trovador devotado (BARROS, 2011, p.197). Dentre as principais obras deste movimento tem-se *O tratado do Amor Cortês* (Tractatus De Amore) escrito por André Capelão (1150 - 1220) no século XII. Tanto esta obra em particular quanto o movimento do amor cortês continham em si contradições internas, se por um lado enalteciam a mulher amada, por outro a criticavam afirmando que a mulher é vil, entre muitos outros vícios (BARROS, 2011, p.

<sup>15</sup> “Ainsi que l’enfant se met en premier à “a.b.c.d., je me pris aux histoires anciennes dès le commencement du monde, les histoires de Ebrieux, des Assiriens et des principes des seigneuries, procédant de l’une à l’autre, descendant aux Romains, aux François, aux Bretons, et autres plusieurs historiographes; après aux déductions des sciences, selon ce que, en l’espace du temps que j’y étudiai, en pus comprendre; puis me pris aux livres des poètes... Adonc fus-je aise quand j’eus trouvé le stile à moi naturel, me délectant en leurs subtiles ouvertures et belles manières cachées sous fictions morales, et au bel stile de leurs mètres et prose, déduite par belle et polie rhétorique” (PISAN, in. THOMASSY, 1838, p. IX).

<sup>16</sup> “[...] fille d’étude, the servant of Science” (GABRIEL, 1955, p. 20).

<sup>17</sup> Ao todo, Pisan responde por 4 processos judiciais contra ela em relação a bens deixados de herança, e tentou resolver questões de cobrança de custos por uma propriedade da corte, usada por seu marido em vida como escritório.

204). Essas contradições estão presentes na própria sociedade medieval, na qual a mulher também é enaltecida e distanciada dos vícios através do culto mariano, ao passo que elas vivem condições de espancamentos e constante violência em suas vidas concretas (BARROS, 2011, p. 202). Essa violência pode ser ilustrada pela fala de Pisan em uma das cartas da *Querrela do Romance da Rosa* escrita para Pierre Col em 1402. Na carta, descreve um caso de violência de um homem seguidor do romance:

Não faz muito tempo, ouvi um daqueles companheiros que você tem em seu escritório, e que você conhece bem, um homem de autoridade, falar sobre um homem casado que ele conhece, que tem tanta fé no Romance da Rosa quanto tem no Evangelho. Ele é excepcionalmente ciumento e, quando sua paixão o domina mais violentamente, ele busca seu livro, lê para sua esposa e então a agride e a espanca, dizendo: "Mulher vil, assim como aquela de quem ele fala, verdadeiramente você está me pregando o mesmo tipo de truque. Esse bom e sábio homem, Mestre Jean de Meun, sabia bem do que as mulheres são capazes!" E a cada palavra que ele considera aplicável a si, ele desfere um ou dois golpes com o pé, ou a palma da mão. Portanto, parece-me que sempre que alguém jura por aquele livro, uma pobre esposa como essa paga caro por isso (PIZAN, 2010, p. 182, tradução nossa)<sup>18</sup>.

No contexto de Pisan, sendo viúva, as mulheres teriam duas opções: uma, seria casar-se novamente, outra, ir para o convento. Porém, Christine rejeita as duas opções, escolhendo viver por conta própria. Inicialmente, sustentando-se com algum dinheiro deixado pelo marido, passando por várias dificuldades financeiras<sup>19</sup> e, posteriormente, mantém-se do ganho oriundo de suas obras, as quais oferece às pessoas da realeza e em troca recebe o dinheiro para seu sustento.

A relação de seu pai com a realeza permitiu a Pisan acessar a biblioteca do rei Charles V. (Leite, 2008, p. 12). Após a morte do pai, Pisan mantém o acesso aos livros por meio de Giles Mallet, guardião da biblioteca real, com quem mantém contato inclusive durante a *Querrela de mulheres* (*Querelle des Femmes*, séc. XIV ao XVIII) (WILLARD, 1984, p. 42). Quando se envolve nas críticas ao *Romance de Rosa* (*Roman de la Rose*, 1236; 1275), Pisan escreve cartas pedindo apoio político à Rainha regente: Isabeau de Bavière (1370

<sup>18</sup> "Not long ago, I heard one of those companions you have in your office, and whom you know well, a man of authority, talk about a married man he knows, who has as much faith in the Romance of the Rose as he does in the Gospel. He is exceptionally jealous, and when his passion takes hold of him most violently he goes to fetch his book, reads it before his wife, and then he strikes her and beats her up, saying: "Foul woman, just like the one he speaks of, truly you are playing the same kind of trick on me. That good and wise man Master Jean de Meun knew well what women are capable of doing!" And at each word that he finds applicable to him he strikes a blow or two with his foot or the palm of his hand. So it seems to me whenever someone swears by that book, a poor wife such as she pays dearly for it" (PIZAN, 2010, p. 182).

<sup>19</sup> "Porém, com a morte das três figuras centrais na vida de Pisan: o rei, seu pai e, em seguida, seu esposo, ela atravessa um período de grandes dificuldades financeiras, perseguições de credores e vários processos judiciais para conseguir manter os bens deixados pela família. O abandono social experimentado por sua condição de viúva, desafortunada e só, foi o motor desencadeador de uma longa e profícua carreira literária" (DEPLAGNE, 2020, p. 257 - 258).

– 1435). Além disso, outro vínculo com a realeza se constitui quando Pisan escreve a biografia do rei Charles V<sup>20</sup> - *O livro dos feitos e bons costumes do sábio rei Charles* (Le Livre des Fais et Bonnes Meurs du Sage Roy Charles).

A filósofa ainda escreveu diversas obras as quais oferece a pessoas políticas, como reis, rainha e princesas. Estes textos, a maioria de aconselhamento político, figuram-se como espelhos de príncipes tais como: *A Carta de Othea a Heitor de Tróia* (L'Épistre d'Othéa, déesse de prudence, à Hector de Troye, 1399) dedicada ao duque de Orleans, com aconselhamentos políticos; *A Cidade das Damas* (Le Livre de la Cité des Dames), objeto deste estudo; *O livro das Três Virtudes* (Le Livre des trois vertus ou Le Trésor de la Cité des Dames) escritos para Marguerite (1393 - 1442), filha do duque da Borgonha e *Caminho de Longo Estudo* (Le Chemin de Longue Étude, 1403) obra inspirada no texto de Boécio (480 – 524), *A Consolação da Filosofia* (524), e dedica a Charles VI.

Parte das produções de Pisan após a morte de seu marido dizem respeito à dor do luto, às dificuldades financeiras para sustentar a si, a seus dependentes e aos temas do Amor Cortês. Todavia, quando se envolve na *querella des femmes*, a filósofa ganha projeção, visto, à época, ser novidade uma mulher defender seu sexo se envolvendo em debates literários e políticos, escrevendo poesia. Entre 1399 e 1402, Pisan não deixou de escrever poesias<sup>21</sup>, no entanto, dedicou-se a trabalhos como tratados políticos e manuais educacionais<sup>22</sup> como: *Ensinamentos a seus Filhos* (Enseignements a son Filz) e *Provérbios Morais* (Proverbes Moraux) além do livro *Carta de Otheia* (L'Épistre d'Othéa), já mencionado, que escreve para o duque de Orleans dando conselhos políticos, obra também reconhecida como espelho político. Nos debates literários, nos quais teoriza sobre política, a pensadora tinha como objetivo defender as mulheres, a paz e a justiça, entre outras questões. Como exemplo tem-se o livro *A Cidade das Damas* (La cité des dames). Nesta obra, os temas já não dizem mais respeito apenas ao Amor Cortês, mas envolvem uma defesa da honra feminina contra os ataques misóginos presentes na literatura de sua época, assim como na tradição filosófica antiga e medieval.

No movimento do amor cortês, a contribuição de Pisan foi importante na defesa da imagem feminina, imagem esta que estava associada ao mal e ao vício devido à literatura

<sup>20</sup> Nessa ocasião, a filósofa se reúne com o duque Luís de Orleans para discutir assuntos acerca deste trabalho (WILLARD, 1984, p. 45).

<sup>21</sup> Cem baladas do Amante e da Amada (Cent ballades d'Amant et de Dame, compilados em 1410), A Carta ao Deus do Amor (L'Épistre au dieu d'amours, 1399), etc.

<sup>22</sup> “De erudição surpreendente, a escritora deixou um legado importante e variado de baladas, tratados de educação, poemas narrativos, épicos, tratados de paz, tratados em defesa das mulheres etc” (DEPLAGNE, 2020, p. 258).

de influência aristotélica. Como amostra desta literatura, podem ser citados os textos *Lamentações* (*Lamentations*, 1295) de Matheolus (1260 – 1320); a segunda parte do *O Romance da Rosa* (*Le Roman de la Rose*, 1275) de Jean de Meun (1240 – 1305); *A Arte de Amar* (*Ars Amatoria*) e *Os Remédios do Amor* (*Remedia Amoris*) de Ovídio (43 a.C. - 18 d.C.).

Um ponto importante de se observar é que mesmo tendo a possibilidade de escrever em Latim, Pisan opta por escrever em Francês: “Christine, ao contrário, sempre escreveu em francês, na língua vernácula e contemporânea, que, ao mesmo tempo, era a língua do futuro” (THOMASSY, 1838, p. III, tradução nossa)<sup>23</sup>. Possivelmente, a razão disto é que Pisan queria escrever em defesa das mulheres e para o acesso destas, algo que ficava mais facilitado e acessível em língua vernácula. Logo, escrever em latim para um público que não possui acesso à educação não atendia aos seus propósitos. Outra ferramenta que, como se defende aqui, possibilitou maior alcance de sua obra foi o formato de carta e poemas de seus textos. Estes formatos poderiam ser acessados mais facilmente.

Na defesa que Pisan faz das mulheres, a filósofa valoriza a educação como premissa para modificar as condições de desigualdade social para elas. Para tanto, seus textos adquirem formas e gêneros específicos como tratados e utopias políticas para o tratamento das temáticas acerca da mulher. Em suma, sua trajetória a fez uma mulher crítica de seu tempo e da literatura que se produzia. Ressalta-se aqui o debate acerca do *Romance da Rosa*, iniciado por Christine, no qual defende as mulheres das acusações presentes neste poema. A filósofa tece críticas ao poema ao passo que amadurece as ideias que apresenta posteriormente no seu Livro *A Cidade das Damas*.

## 2.2 A querela de mulheres

A baixa idade média possui como uma de suas características o surgimento das universidades. Uma delas era a universidade de Paris, que reunia teorias filosóficas e teológicas. Dentre os estudos filosóficos, em Paris, podemos mencionar Aristóteles e Agostinho, fixados a fim de fundamentar a doutrina cristã. Às mulheres era vedada a entrada nestes espaços e, assim, “As mulheres não tiveram acesso a nenhum tipo de educação e pagaram um preço muito alto pela falta de conhecimento, uma vez que sua ignorância serviu

---

<sup>23</sup> “Christine, au contraire, écrivit toujours en français, en langue vulgaire et contemporaine, qui était en même temps celle de l’avenir”(THOMASSY, 1838, p. III).

para confirmar sua inferioridade” (GARCÍA, 2015, p. 3, tradução nossa)<sup>24</sup>. A justificativa de sua exclusão destes lugares encontrava-se nas afirmações de que elas eram inferiores intelectualmente aos homens. Desta maneira, as mulheres mantinham-se sem oportunidades de acesso ao conhecimento. A partir disso, tem-se o seguinte paradoxo: como poderiam adquirir conhecimento se eram impedidas de acessar os espaços das universidades, precisamente por não possuírem conhecimento? Christine de Pisan questiona a fraqueza ou inferioridade das mulheres, iniciando o movimento literário em defesa das mulheres: a *Querela de mulheres*.

Por *Querela de mulheres* (*Querelle des femmes*) entende-se uma disputa literária que ocorreu dos séculos XIV ao XVIII<sup>25</sup>. O objetivo era defender a capacidade intelectual das mulheres, contrária à ideia de que elas são inferiores aos homens. Segundo Kelly, as reivindicações das mulheres durante este debate centravam-se na defesa da educação para o sexo feminino (KELLY, 1982, p. 6). Deste modo, a maioria das mulheres que buscaram defender o seu sexo neste período utilizaram-se de argumentos que atribuíam as diferenças entre homens e mulheres à educação distinta que recebiam: as mulheres sempre eram educadas para a vida doméstica, enquanto os homens eram educados para a vida política; para a administração de negócios e outras ocupações consideradas masculinas.

As fontes que contribuíram para a perpetuação da ideia de inferiorização e subordinação das mulheres aos homens foram: o clero, a literatura do amor cortês e o humanismo nascente. Este último, por sua vez, pode ser representado por dois dos adversários de Pisan na *querela de mulheres*, Gontier Col e Pierre Col, que indicavam a mulher como inferior. Deste modo, negam às mulheres possuírem conhecimento e poder<sup>26</sup>. Outro dos fundamentos do processo de inferiorização da mulher foi a Lei Sálica que funcionava como instrumento de legitimação do poder político monárquico (VIDET-REIX, 2011, p. 16).

<sup>24</sup> “Las mujeres no tuvieron acceso a ningún tipo de educación y pagaron muy caro su falta de conocimiento, puesto que su ignorancia sirvió para confirmar su inferioridad” (BALLESTEROS GARCÍA, 2015, p. 3).

<sup>25</sup> Luise Labé (1524? - 1566), que deu continuidade à *Querela de mulheres* em, aproximadamente 100 anos depois de Pisan, defende a importância da educação das mulheres (GARCÍA, 2015, p. 11), Labé fala da necessidade das mulheres usarem a educação para igualarem-se ao homem no nível do conhecimento e da virtude. (GARCÍA, 2015, p. 13). No artigo *Early feminist theory and the “querelle des femmes”, 1400-1789*, Kelly (1982) apresenta diversos nomes de mulheres que escreveram em defesa das mulheres durante o período da Querela. Entre eles estão: Marie de Romieu (1545 - 1590), Ester Sowernam (pseudônimo, 1620), Marie de Gournay (1565 - 1645), Catherine Macaulay (1731 - 1791), etc. Apesar de ter percorrido cerca de 400 anos, a defesa da educação continua como pauta nos estudos feministas, estando presente em Mary Wollstonecraft (1759 - 1797), quando esta crítica o texto de Rousseau (1712 - 1778). (FRATESCHI, 2022, p. 37). No contexto brasileiro, temos a escritora e filósofa Nísia Floresta que argumenta que a inferioridade da mulher ao homem deve-se à privação de educação ao sexo feminino. (FLORESTA, 1989, p. 67).

<sup>26</sup> “Christine não hesita em se opor aos primeiros humanistas franceses, especialmente àqueles que, ao apoiarem a lei sálica, se opõem ao acesso das mulheres ao conhecimento e ao poder.” (VIDET-REIX, 2011, p. 15, tradução nossa).

A lei sálica foi promulgada por volta dos anos 500 d.C. pelos Francos Sálidos (BRUNNER, 2016, p. 410) e modificada em torno de 800 d.C. por Carlos Magno (BRUNNER, 2016, p. 417). Desta lei, interessa, para essa discussão, saber que a herança e sucessão feminina não eram admitidas, sendo a herança concedida à mulher, apenas se não houvesse irmãos homens (BRUNNER, 2016, p. 421). Esta lei foi utilizada pelos intelectuais contemporâneos à Pisan como fundamento para deslegitimar a regência da rainha Isabeau de Bavière (1370-1435), que governou a França devido ao fato do rei estar com a saúde mental comprometida<sup>27</sup>. A tentativa de invalidar a autoridade do governo regencial feminino contribuiu para a discussão que se gerou acerca da participação das mulheres na sociedade, acrescentando uma dimensão política às discussões da *querela de mulheres*.

A querela literária se iniciou a partir da crítica ao *O Romance da Rosa* (Roman de la Rose, 1236; 1275), romance famigerado durante o período em que escreveu a filósofa Christine de Pisan<sup>28</sup>. O caráter político da querela se deu pela defesa da honra das mulheres, iniciado por Pisan e apoiado por Jean Gerson (1363 - 1429). O Debate sobre o *Romance da rosa* é discutido como uma questão de celibato versus casamento, visto que, associa-se o mal no casamento à mulher (CURNOW, 1975, p. 200-201). Em vista da *Querela de mulheres* ter se estendido por quatro séculos, aproximadamente, delinea-se, neste estudo, apenas o período assinalado pela participação de Christine de Pisan. Deste modo, constata-se que a atuação de Pisan se refere principalmente ao debate acerca do *Romance da Rosa* (Roman de la Rose, 1236; 1275), recebendo o nome de *Debate sobre o Romance da Rosa* (Débat sur le Roman de la Rose). Não se tem certeza do que iniciou este debate, mas acredita-se que sua origem deve-se a uma crítica que Pisan fez ao poema escrito por Guilherme de Lorris (1200 – 1238) e continuado por Jean de Meun (1250 – 1305), em volta da temática do relacionamento homem-mulher e da qualidade literária do poema<sup>29</sup>. A crítica da filósofa se refere, especificamente, à última parte do romance, escrito por volta de quarenta anos após a primeira, o seguinte trecho ilustra as contradições que a filósofa atribuiu ao texto que, segundo ela, se volta para artimanhas de sedução das mulheres, mas se contradiz ao considerá-las volúveis:

---

<sup>27</sup> “O ano de 1392 não foi o mais afortunado para a França. Em agosto, Carlos VI, então com vinte e quatro anos, sofreu o primeiro ataque de insanidade que o assombraria intermitentemente até sua morte, trinta anos depois. Sua saúde mental e física já havia causado preocupação” (WILLARD, 1984, p. 40, tradução nossa).

<sup>28</sup> “Nenhum aspecto da carreira de Christine atraiu mais atenção do que sua participação na primeira disputa literária registrada na França. Até mesmo se supôs que ela a instigou com sua ‘Carta de Cupido’, e que nessa capacidade ela atuou como precursora de todos os movimentos subsequentes em defesa dos direitos das mulheres” (WILLARD, 1984, p. 73, tradução nossa).

<sup>29</sup> O que compete a este estudo é a questão envolvendo as mulheres e a partir disso, as críticas feitas por Christine de Pisan.

E especialmente para um poeta tão habilidoso quanto Ovídio, que foi posteriormente exilado, e Jean de Meun no Romance da Rosa - que assunto prolongado! Que coisa difícil! Nele incorpora muita erudição, tanto clara quanto obscura, e histórias impressionantes! Mas quantos personagens são introduzidos nele e consultados, e tantos esforços e artifícios inventados, a fim de enganar apenas uma jovem garota - e esse é o objetivo, por meio de fraude e astúcia! Será necessário um grande assalto assim para um lugar desprotegido? Qual é a utilidade de dar um grande salto quando se está tão perto? Eu não vejo ou entendo por que grande esforço, habilidade ou perspicácia, ou grande astúcia seriam necessários para tomar um local indefeso. Portanto, segue-se necessariamente disso, uma vez que, habilidade, grande engenhosidade e considerável esforço são necessários para enganar uma mulher nobre ou comum, elas não são de modo algum tão volúveis como alguns dizem, nem tão mutáveis em seus assuntos [Carta ao Deus do Amor, 1399] (PIZAN, 2010, p. 42, tradução nossa)<sup>30</sup>.

O poema objeto do debate, *Roman de la Rose*, por ser influenciado pelo Amor Cortês, trata a respeito do amor. Como mencionado, a redação do texto se deu em momentos distintos e por autores diferentes. A primeira parte foi escrita por Guilherme de Lorris, em 1236, em forma de alegoria e trata dos temas de amor, celibato e casamento (CURNOW, 1975, p. 201). O texto toma forma de sonho alegórico no qual um jovem amante persegue uma rosa que representa a amada, em um jardim repleto de personagens alegóricas como personificação da Ociosidade, da Inveja, da Razão, do Amor. O jovem é atingido pelas flechas do deus do amor, o cupido. Assim, o poema retrata o sofrimento do jovem que objetiva alcançar a rosa, sem sucesso (WILLARD, 1984, p. 74-75). No entanto, Guilherme de Lorris não finaliza o romance, e o jovem não alcança a rosa. O poema foi, então, finalizado por Meun, anos depois.

A segunda parte, escrita por Jean de Meun em 1275, modifica o estilo e assunto do texto, tecendo críticas ao amor e ao casamento. Assim, as diferenças quanto à primeira parte devem-se ao fato de que a segunda associa amor apenas à satisfação masculina. Além disso, critica a conduta das mulheres, colocando-as como vis, enganadoras, sedutoras, etc. Deste modo, transforma o poema em “sátira social” ao passo que ironiza a primeira parte (WILLARD, 1984, 75-77). Por tecer críticas ao estilo de amor idealizado no movimento do amor cortês, no qual a donzela é inalcançável, Meun aponta os problemas desta idealização, atribuindo os vícios às mulheres. Apresentando o amor por meio de uma perspectiva racional,

---

<sup>30</sup> “And especially for a poet as clever as Ovid, who was later exiled, and Jean de Meun in the Romance of the Rose—what a drawn-out affair! what a difficult thing! He puts in it much erudition, both clear and obscure, and impressive stories! But how many characters are introduced into it and consulted, and so many exertions and tricks invented, in order to deceive just one young girl—and that’s the goal of it, by means of fraud and ruse! Is a great assault thus necessary for an unprotected place? What’s the use of making a great leap when one is so close? I do not see or understand why great effort, skill or wit, or great cunning would be necessary to take an undefended site. It thus necessarily follows from this that since skill, great ingenuity, and considerable effort are needed to deceive a noble or common woman, they are not at all so fickle as some say or so changeable in their affairs”(PIZAN, 2010, p. 42).

Meun define-o como um sentimento cheio de sofrimento e contradições, conferindo-lhe aspectos negativos (LUPPI, 2018, p. 8).

Com o complemento da segunda parte, o romance reuniu muitos admiradores, e, pela sua fama, chamou a atenção de Christine de Pisan. Uma das afirmações criticada por Pisan no romance seria a de que as mulheres letradas se assemelham às serpentes venenosas, contendo advertências para os homens fugirem de seu veneno<sup>31</sup> (LUPPI, 2018, p. 10). Se afirmações como estas estavam presentes em textos de alto impacto social como o *Romance da Rosa*, as mulheres estavam em condições desfavoráveis (LUPPI, 2018, p.128). Pois, textos como estes eram produzidos e consumidos por homens intelectuais em um espaço onde as mulheres não podiam se fazer presentes para contestar as difamações contra elas. Assim, a crítica de Pisan aparece como “um lamento feminino em um meio retórico governado pela masculinidade” (LUPPI, 2018, p. 16, tradução nossa)<sup>32</sup>.

Ao ter contato com este poema, Christine de Pisan escreveu o texto *Carta ao Deus do Amor* (L’epitre au Dieu du L’Amours, 1399). Nesta carta, critica, especificamente, a segunda parte do *Romance da rosa*, afirmando que o poema não contribui com a honra da mulher (WILLARD, 1984, p. 73). Pisan, nesta ocasião, combate as críticas que Jean de Meun tece ao casamento e as acusações conduzidas contra às mulheres (CURNOW, 1975, p. 202). A filósofa afirma que o romance incentiva os leitores (homens) a satisfazerem seus desejos corporais sem respeito com as mulheres (GARCÍA, 2015, p. 8), concluindo que a leitura do romance não era agradável<sup>33</sup>, pois realizava uma apologia à sensualidade (BARROS, 2011, p. 201). No entanto, visto que Meun foi influenciado por Ovídio, a indignação de Pisan se referia também a este último nos textos *A Arte de Amar* e *Os Remédios do Amor* (WILLARD, 1984, p. 63) principalmente devido à afirmação de que a natureza feminina era fraca (CURNOW, 1975, p. 201). O seguinte trecho contém parte da crítica que Pisan faz a Ovídio em seu texto:

---

<sup>31</sup> “No entanto, este mesmo personagem, mais do que todos os outros, faz muitas afirmações profundamente vituperativas sobre as mulheres, e de fato diz: ‘Fuja! Fuja! Fuja da serpente venenosa!’ [Carta de Christine de Pisan para Jean de Montreuil, junho ou julho de 1401]” (DE PIZAN, 2010, p. 56, tradução nossa).

<sup>32</sup> “[...] un lamento femenino en un medio retórico gobernado por la masculinidad” (LUPPI, 2018, p. 16).

<sup>33</sup> “E, enquanto a natureza humana é excessivamente inclinada ao mal, ela pode ser a fonte de uma instigação perversa e depravada para comportamentos abomináveis que encorajam a vida dissoluta: uma doutrina cheia de engano, um caminho para a condenação, um difamador público, uma causa de suspeita, desconfiança e vergonha para muitas pessoas, e talvez de heresia, e, em muitas partes, uma experiência de leitura extremamente indecente. E tudo isso eu me esforço e me atrevo a afirmar em todos os lugares e diante de todas as pessoas, e provo isso pelo próprio livro, enquanto me submeto e confio no julgamento de todos os homens sábios, teólogos e verdadeiros católicos imparciais, além das pessoas que levam uma vida honrosa e salutar [Carta de Christine de Pisan para Gontier Col, setembro de 1401]” (DE PIZAN, 2010, p. 98, tradução nossa).

E é desses homens que Ovídio fala em seu tratado sobre a arte do amor; por causa da compaixão que ele tinha por esses homens, ele compilou um livro no qual escreve para eles e os ensina claramente como eles poderão enganar as mulheres com truques e conquistar seu amor. E ele chamou o livro de ‘A Arte do Amor’; no entanto, ele não ensina comportamentos ou moral relacionados a amar bem, mas sim o oposto. Pois um homem que deseja agir de acordo com este livro nunca amará, não importa o quanto seja amado, e é por isso que o livro tem um nome inadequado. Pois é um livro sobre a Arte da Grande Decepção - este é o nome que eu lhe dou - e de Falsas Aparências. [Carta ao Deus do Amor, 1399] (PIZAN, 2010, p. 42, tradução nossa)<sup>34</sup>.

Defendendo o *Romance da Rosa*, encontra-se a figura de Jean de Montreuil<sup>35</sup> (1354 – 1418). Em 1401, este intelectual escreve um tratado elogiando o poema<sup>36</sup>. Tendo ciência deste texto, Pisan escreve uma resposta por meio de uma carta<sup>37</sup>, no mesmo ano, afirmando que o poema não merece os elogios que recebeu de Montreuil<sup>38</sup> e desaprova o modo como é apresentada a figura feminina enquanto vil, viciosa e enganadora. E, por meio das cartas de Christine de Pisan, em 1402, a querela das mulheres passa a pautar a defesa da honra das mulheres. De um lado, havia apoiadores do romance e de Montreuil<sup>39</sup> e, do outro lado, apoiadores de Pisan<sup>40</sup>, da honra feminina e da moralidade social ou críticos das nuances

<sup>34</sup> “And it is of these men that Ovid speaks in his treatise on the art of love; for on account of the pity that he had for these men he compiled a book in which he writes to them and teaches them clearly how they will be able to deceive women with tricks and obtain their love. And he called the book The Art of Love; however, he does not teach behaviors or morals having to do with loving well, but rather the opposite. For a man who wants to act according to this book will never love, however much he is loved, and this is why the book is poorly named. For it is a book on the Art of Great Deception—this is the name I give it—and of False Appearances” (PIZAN, 2010, p. 42).

<sup>35</sup> Escritor francês. Montreuil foi atraído pelo aspecto alegórico do poema, visto permitir desenvolver argumentos sobre diversos assuntos mediante os diálogos das alegorias: Razão, Natureza e Gênio. Em seu tratado, Montreuil tece elogios ao romance, principalmente, à segunda parte escrita por Meun (WILLARD, 1984, p.77).

<sup>36</sup> “Conforme as coisas acontecem, uma vez que ocorre que não há nada melhor que eu possa escrever, meu reverendíssimo pai, nem desejo ser um propagador de rumores (pois isso está além e viola nosso ofício), eu estava começando, por assim dizer, a arar novos campos; então recentemente, aqui você tem Gontier me instigando - ou melhor, me ordenando! - a dar uma olhada no Romance da Rosa: Eu saí correndo e o li tão ávidamente quanto possível. Em seguida, descrevi, em um trabalho em francês, o gênio do autor, incluindo o máximo possível que pude reunir e minha grande entusiasmo poderia expressar, assim como você verá, reverendíssimo pai, no anexo à presente carta [Carta de Jean de Montreuil para Pierre d’Ailly, maio de 1401]” (DE PIZAN, 2010, p. 49-50, tradução nossa).

<sup>37</sup> No total, Pisan escreveu cinco cartas. Na primeira carta, escrita em 1401, ela critica o romance. A segunda é uma resposta a Gontier Col e a última foi para Pierre Col em 1402. (CURNOW, 1975, p. 214). Enviou ainda uma carta à Rainha regente Isabeau de Bavière (1308-1380) e outra ao Reitor da Universidade de Paris, Guillaume de Tignouville, em 1402. (CURNOW, 1975, 213) Ou seja, Pisan pedia o apoio político da rainha regente e o apoio intelectual de Tignouville. (WILLARD, 1984, p. 77).

<sup>38</sup> “[...] com todo o devido respeito, é extremamente incorreto e sem justificação que você tenha dado um elogio tão desmedido à obra em questão, que em minha opinião pode ser mais apropriadamente rotulada como pura ociosidade em vez de um trabalho útil. [Carta de Christine de Pisan para Jean de Montreuil, junho ou julho de 1401]” (PIZAN, 2010, p. 51, tradução nossa).

<sup>39</sup> Os irmãos Gontier Col e Pierre Col.

<sup>40</sup> Gerson, Tignouville.

morais do poema (WILLARD, 1984, p. 82). Pisan, indignada com o modo como a figura da mulher era representada na literatura de Meun tem o compromisso de defender as mulheres.

O Chanceler da Universidade de Paris, Jean Gerson (1363 – 1429), endossa o lado de Pisan ao perpetrar um parecer contra o texto de Meun escrevendo um tratado em defesa da honra das mulheres e, neste, condena alguns aspectos do romance, pois considerava que o poema afrontava a moral da sociedade<sup>41</sup>. Ainda assim, o efeito obtido com seu texto é inverso, pois Gerson acaba, com a crítica, impulsionando o interesse e a leitura do *Romance da Rosa* entre os universitários (WILLARD, 1984, p. 86). Entretanto, sob influência de Gerson, foi fundada uma corte, em 1400, que ficou conhecida como Corte do Amor, o objetivo era defender a honra da mulher (CURNOW, 1975, 213). Assim, “O Duque de Orleans organiza a Festa da Rosa, na qual se decide criar a ordem da Rosa e pela qual os homens juram defender a honra das damas” (GARCÍA, 2015, p. 7, tradução nossa).

Gontier Col (1350 – 1418), foi outro intelectual que entrou na disputa combatendo os argumentos que Christine teceu em oposição ao romance. Com este objetivo, o intelectual acusa Pisan de ter feito uma leitura superficial e, por isso, não ter entendido o poema<sup>42</sup>. Assim, pede, inclusive, que a filósofa retire suas críticas feitas ao romance<sup>43</sup>. Contudo, Christine de Pisan mantém-nas<sup>44</sup> se recusando a tirar as críticas e diz que não será

<sup>41</sup> “Já demonstrei e repito brevemente: grande demais por causa de seus erros, suas palavras blasfemas, seus ensinamentos venenosos, as numerosas maneiras como reduz as pobres almas cristãs à destruição e ao desespero, seu desperdício ilícito de tempo precioso, à custa da Castidade, sua destruição da lealdade tanto dentro quanto fora dos laços matrimoniais, sua expulsão do Medo e da Vergonha, sua difamação da Razão, a ultrajante desonra que impõe a você, Senhora Justiça Canônica, às suas leis e direitos, e a todo este tribunal religioso que representa toda a Cristandade, de fato a todas as pessoas boas - até mesmo a todas as pessoas más, que são tornadas piores por ele! [Tratado contra o Romance da Rosa, Gean de Gerson, 1402]” (PIZAN, 2010, p. 129, tradução nossa).

<sup>42</sup> “Esse assunto me causa grande espanto e me chega como uma surpresa completa de fato, o meu conhecimento direto de você e das suas atividades me leva a não acreditar nisso, devido a você ter conhecido, lido e compreendido ele no livro em questão e em seus outros escritos em francês, assim como diversos outros médicos, autores e poetas. [Carta de Gontier Col para Christine de Pisan, setembro de 1401]” (DE PIZAN, 2010, p. 92, 93, tradução nossa).

<sup>43</sup> “Até onde você escolheu, ou melhor, ousou, acusá-lo, corrigi-lo e repreendê-lo, como dizem as pessoas, pelo que ele realizou no livro da Rosa, onde há uma grande quantidade de palavras e ideias extraordinárias e diversas, há uma coisa que não desejo esquecer ou deixar sem mencionar: que se você não reverter sua posição e negar o que disse, empreenderei a defesa dele contra seus escritos e quaisquer outros que forem, confiante na boa e verdadeira justiça, e certo de que a verdade, que não se esconde, estará comigo. [Carta de Gontier Col para Christine de Pisan, setembro de 1401]” (PIZAN, 2010, p. 94, tradução nossa).

<sup>44</sup> “Entretanto, se ainda deseja a todo custo diminuir minhas veementes argumentações por esse motivo, permita-me lembrá-lo de que a ponta pequena de uma adaga ou de um canivete pode perfurar um grande saco cheio, de fato distendido por coisas materiais; e você não sabe que uma pequena doninha ataca um grande leão e por vezes o põe em fuga? Portanto, não pense nem por um instante que possa ser abalado ou desencorajado por uma fraqueza de vontade que me faria retratar rapidamente — apesar do fato de que, ao me dirigir palavras vis, você me ameaça com seus argumentos sutis, táticas essas que comumente aterrorizam os covardes. Mas para que você seja lembrado brevemente do que escrevi anteriormente de maneira extensa,

desencorajada:

E se você desconsiderar meus argumentos até esse grau devido à escassez de minhas faculdades (por isso você me reprova quando diz "sendo uma mulher", etc.), você deve saber que eu na verdade não considero isso de modo algum um reproche ou difamação, devido ao consolo proveniente da nobre memória e da experiência contínua de uma grande abundância de mulheres nobres que foram e ainda são dignas de grande elogio e acostumadas a toda atividade virtuosa. [...]. Portanto, não pense nem por um momento que eu possa ser abalada ou desencorajada por uma fraqueza de vontade que me faria recuar rapidamente - apesar do fato de que, ao me dizer coisas vis, você me ameaça com seus argumentos sutis, táticas que geralmente aterrorizam os covardes [Carta de Christine de Pisan a Gontier Col, setembro de 1401] (PIZAN, 2010, p. 97-98, tradução nossa)<sup>45</sup>

Pierre Col, irmão de Gontier, igualmente escreveu contestando tanto as denúncias de Pisan quanto as de Gerson em oposição ao romance. Arrazoando contra cada crítica exaustivamente, mostra sua indignação por ver uma mulher sentir-se em posição de julgar um homem e uma obra que este considera de alto entendimento (WILLARD, 1984, p. 84). Depreende-se disto que as críticas feitas pelos opositores a Christine de Pisan estavam relacionadas ao fato desta não ter se limitado ao seu papel na sociedade considerado "natural". O que choca a estes intelectuais é o fato de sua adversária ser uma mulher, daí sugerirem que ela não compreendeu o poema por fazer leitura superficial, ou achar uma ousadia que ela tenha se colocado contra o *Romance da Rosa*.

Diante do exposto, tem-se que a *querela de mulheres* representou um marco importante na trajetória de Christine de Pisan, por isso foi incontornável nos estudos desta filósofa no que concerne a sua defesa feminina. Este debate guiou os olhos da filósofa para a questão do papel das mulheres na sociedade. Antes disto, Pisan já havia escrito textos poéticos e políticos como as *Cent Ballades* (1399) e *Epistre Othea* (1399–1401). Contudo, a partir dos temas abordados no debate, ela escreve sua obra-mestra, *A Cidade das Damas* (1405). Resta, agora, investigar as contribuições que esta filósofa deixou para o debate, que, como mencionado anteriormente, durou por mais de 400 anos.

---

declaro mais uma vez e repito uma segunda e uma terceira vez — quantas vezes desejar — que, embora possam existir coisas boas no poema intitulado 'O Romance da Rosa', quanto mais autêntico for o bem encontrado nele, maior é o perigo, como já disse antes. [Carta de Christine de Pisan a Gontier Col, setembro de 1401]" (PIZAN, 2010, p. 96-97, tradução nossa).

<sup>45</sup> "And if you discount my arguments to such a degree on account of the meagerness of my faculties (for which you reproach me when you say "being a woman," etc.), you should know that I do not in truth consider this at all a reproach or slander, because of the consolation arising from the noble memory and continued experience of a great abundance of noble women who have been and still are most worthy of praise and accustomed to every virtuous activity.[...] So do not think in the slightest that I may be shaken or discouraged by a faintness of will that would make me quickly recant—in spite of the fact that while saying vile things to me, you menace me with your subtle arguments, which are tactics that commonly terrify the cowardly" (PIZAN, 2010, p. 97-98).

### 2.3 Pisan, uma autoridade em território de domínio masculino

Tendo entendido o que foi a *querela de mulheres*, busca-se identificar e compreender a participação de Pisan neste debate, uma vez que se faz necessário constatar a importância de seu papel nele. O envolvimento de Christine com a defesa das mulheres culmina na escrita de uma utopia que argumenta em favor do sexo feminino. Para uma melhor compreensão do texto, é válido destacar as principais características dos tratados e espelhos de educação destinados às mulheres no contexto de Christine, bem como o apoio que a filósofa recebeu de outros intelectuais contemporâneos em sua defesa. Além disso, é importante ressaltar as críticas de Christine ao *Romance da Rosa*, para entender as ideias às quais a filósofa se opõe. Por fim, será analisada a *Carta ao Deus do Amor*, a fim de apontar a influência desse texto no livro *A Cidade das Damas*. Os textos, como os de Jean de Meun e *A Arte de Amar* de Ovídio, eram acessados pelos escritores e clérigos para fundamentarem uma moralidade social, é o que se pode observar na fala de Christine de Pisan em sua *Carta ao Deus do Amor*:

Mas as senhoras mencionadas acima reclamam de vários clérigos que as acusam de conduta repreensível, compondo obras literárias, poemas líricos, trabalhos em prosa e verso, difamando seu comportamento com uma variedade de expressões. Em seguida, elas entregam esses materiais aos alunos iniciantes - seus novos e jovens pupilos - para servir como modelo e instrução, de modo que eles retenham tais conselhos até a idade adulta. Em sua poesia, elas dizem: “Adão, Davi, Sansão e Salomão, junto com muitos outros, foram enganados por mulheres de manhã e à noite. Que homem conseguirá se proteger disso?” Outro clérigo diz que elas são extremamente enganosas, astutas, traiçoeiras e de pouco valor. Outros dizem que são extremamente mentirosas, volúveis, instáveis e levianas. Outros as acusam de vários vícios graves e as culpam incessantemente, nunca as desculpando por nada. É dessa maneira que os clérigos compõem seus poemas, em francês e em latim, baseando-se em livros que contam mais mentiras do que um homem bêbado. Ovídio disse muitas coisas desagradáveis sobre elas (considero que ele causou muito dano com isso) em um livro que ele chamou de “Remedia amoris” (Remédios para o Amor), no qual ele as acusa de comportamento repulsivo, sujo, feio e cheio de desgraça (PIZAN, 2010, p. 40, tradução nossa).<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup>“But the above- mentioned ladies complain of several clerics who accuse them of blameworthy conduct, composing literary works, lyric poems, works in prose and in verse, defaming their behavior with a variety of expressions; then they give these materials to beginning students—to their new, young pupils—to serve as a model and as instruction, so that they will retain such advice into their adulthood. They say in their poetry, “Adam, David, Samson, and Solomon, along with a mass of others, were deceived by women morning and night. What man will manage to protect himself from this?” Another cleric says that they are most deceitful, wily, treacherous, and of little value. Others say that they are exceedingly mendacious, fickle, unstable, and flighty. Others accuse them of several serious vices and blame them ceaselessly, never excusing them for anything. It is in this manner that day and night clerics compose their poems, now in French, now in Latin, and they base themselves upon I don’t know what books that tell more lies than a drunken man. Ovid said a lot of nasty things about them (I consider that he did much harm by this) in a book he wrote, which he called the *Remedia amoris* (Remedies for Love) and in which he accuses them of repulsive behavior—foul, ugly, and full of disgrace” (PIZAN, 2010, p. 40).

Tendo grande influência, os textos foram também conhecidos por Christine de Pisan, que se sentiu impactada ao encontrar na leitura de Jean Meun, no *Romance da Rosa*, uma motivação ao erotismo do homem e à subjugação das mulheres (APOLONIA, 2015, p. 222). O fundamento da subjugação pode ser observado em Ovídio, texto inclusive citado no *Romance da Rosa*, que defende que a natureza feminina é constituída de fraqueza (CURNOW, 1975, p. 201). O texto não contribuía para a moralidade, assim, Christine de Pisan afirma:

Eu digo que é uma exortação ao vício que encoraja uma vida dissoluta, uma doutrina cheia de engano, um caminho para a perdição, um propagador de difamação pública, uma causa de suspeita e desconfiança, uma fonte de vergonha para muitas pessoas e talvez uma semente de heresia [Carta de Christine de Pisan para Jean de Montreuil, junho ou julho de 1401] (PIZAN, 2010, p. 62, tradução nossa).<sup>47</sup>

Durante a *querela de mulheres*, os ideias do Amor Cortês definiam os modos como deveriam ser levadas as cortesias dos amantes. Era defendido que os impulsos dos homens necessitariam ser controlados, sendo importante que eles cultivassem sentimentos nobres (APOLONIA, 2015, p. 223). Deste modo, como considerou Barros, as cortes de amor constituíram “ilhas de civilização”, ou seja, espaços isolados da violência, visto que, na realidade concreta, se tinha violência e as mulheres em geral no medievo não presenciaram em concreto esses ideais cortesês<sup>48</sup>. Segundo esses preceitos, as mulheres precisam ser honradas. Isto evidencia as contradições da sociedade medieval entre o culto a mulher idealizada e a violência física praticada contra a mulher, contradições que podem ser encontradas no próprio *Romance da Rosa*.

Ao tecer críticas a tão renomados autores, Pisan tinha consciência das dificuldades que enfrentaria para defender as mulheres<sup>49</sup>. A partir das leituras dos textos das tradições gregas e latinas, Pisan observa que os textos de Ovídio e de Meun não contribuía com a imagem das mulheres, ou seja, não as favoreciam e as consideravam fracas e associadas aos vícios (APOLONIA, 2015, p. 223). Sendo mulher, a sociedade não estava preparada para

---

<sup>47</sup> “I say that it is an exhortation to vice that encourages a dissolute life, a doctrine full of deceit, a path to damnation, a purveyor of public defamation, a cause of suspicion and distrust, a source of shame to many people, and perhaps a seed of heresy” (PIZAN, 2010, p. 62).

<sup>48</sup> “As cortes trovadorescas, ‘ilhas de civilização’ conforme uma célebre expressão de Norbert Elias – pré-ensaios de adestramento social dos instintos no âmbito da vida pública – já antecipam algo deste contraponto moderno. Mas, na verdade, lhe acrescentam um efeito de mentalidade, oriundo dos fortes contrastes inerentes à natureza do homem medieval – esse homem que se permitia a uma rápida mudança de estados de ânimo, e que do riso ia à cólera com uma facilidade legitimada socialmente. Não será difícil admitir a eventualidade de um ou outro poeta cortês medieval que, na alcova de seu casamento concreto, espancasse a própria mulher” (BARROS, 2011, p. 202).

<sup>49</sup> “A poetisa revela uma lucidez perfeita quanto à audácia de sua posição e ao risco que corre, pois tem a diligência de desenvolver, dentro do texto, sua autodefesa” (APOLONIA, 1399, p. 225, tradução nossa).

ouvi-la. Resta a esta filósofa lançar mão de várias estratégias para que suas palavras fossem lidas, tais como enviar cartas pedindo apoio à Rainha Isabeau e a Tignouville com cópias das cartas trocadas entre ela e os outros querelantes, Montreuil e os irmãos Col. Deste modo, conquista aliados como Gerson que, como já mencionado, escreveu um tratado defendendo as virtudes das mulheres (WILLARD, 1984, p. 83).

A *Carta ao Deus do Amor* é o princípio do engajamento de Christine de Pisan na sociedade política e literária. Escrita por Christine de Pisan em 1399 como crítica ao *Romance da Rosa*, mistura princípios cristãos com elementos pagãos como a imagem do “Cupido” (APOLONIA, 2015, p. 223). Como elementos cristãos, a filósofa trata do *exemplum* de Maria e apresenta-a como o contraponto de todas as acusações feitas ao sexo feminino, valorizando, através deste *exemplum*, todas as virtudes cristãs. Deste modo, a autora aconselha as mulheres a apreciarem Deus (APOLONIA, 2015, p. 224). A carta é escrita de modo alegórico e Christine, como personagem principal de seu texto, apresenta a indignação das mulheres com as acusações sofridas em um tribunal alegórico cujo juiz é o Deus do Amor, o Cupido.

Christine de Pisan apresenta, na carta, uma legitimação para que ela seja reconhecida como representante de todas as mulheres. A validade desta representatividade foi concedida pelas próprias mulheres que recorreram à filósofa reclamando por inúmeras acusações, atribuídas a todas as mulheres, tais como a maldade e vileza, assim como outros vícios, que segundo a filósofa maldizem as mulheres (APOLONIA, 2015, p. 225). Deste modo, Pisan se faz representante das mulheres camponesas, nobres, casadas e solteiras, todas caluniadas, injustamente, por cavaleiros (homens) desonestos que as acusavam de serem superficiais e dissimuladas, como Ovídio afirma em *A Arte de Amar* (APOLONIA, 2015, p. 223).

Além disso, segundo Apolonia, a representação do juiz como a figura do *Deus do Amor* ou *Cupido* também legitima a escrita da autora enquanto interlocutor no poema (APOLONIA, 2015, p. 226). Valendo-se destas múltiplas nuances, por meio de seu papel de representante e o Juiz, deus do amor, Pisan constrói a defesa das mulheres (APOLONIA, 2015, p. 225). Esta obra se fez importante por divulgar seus ideais de defesa feminina no medievo. Christine, enquanto narradora e representante das mulheres, inicia pedindo ao deus do amor, em seu tribunal, para que se atente às difamações feitas contra as mulheres que pedem humildemente por ajuda (ROY, 1884, p.1).

Enquanto no texto de Jean de Meun a dissimulação e a astúcia eram ensinadas como habilidades para que os homens conquistassem as mulheres, em Christine de Pisan, segundo Apolonia, essas qualidades são consideradas vícios e devem ser evitadas

(APOLONIA, 2015, p. 226). Pisan, enquanto representante das mulheres, argumenta que as pessoas do sexo feminino, em sua maioria, são generosas e virtuosas. Porém, se em todos os textos se achassem acusações e difamações, é porque quem os escreve são os homens, dado que as mulheres não tinham oportunidade de se defenderem no campo da escrita:

Mas se as mulheres tivessem escrito os livros, eu sei que, na verdade, os fatos seriam diferentes, por saberem muito bem que foram condenadas injustamente e que as partes não foram divididas equitativamente: os mais fortes ficam com a maior parte e aquele que fatia as porções guarda as melhores para si<sup>50</sup> (PISAN, 2010, p. 43, tradução nossa).

Deste modo, segundo Curnow, a argumentação de Pisan em favor das mulheres não é uma defesa pessoal (CURNOW, p. 214), é moral e política, as difamações consistem, assim, em fraudes:

Para Christine, o julgamento negativo sobre as mulheres leva os clérigos à difamação. Isso se caracteriza como fraude, uma vez que causa prejuízo. Como resultado, aos olhos dela, os erros de interpretação se multiplicam e estão virtualmente ou potencialmente presentes sempre que Jean de Meun não assume, *in persona*, por meio de uma glosa, o discurso de uma alegoria. O prejuízo, nesse sentido, decorre de uma fraude tanto no âmbito político quanto intelectual. Segundo sua perspectiva, trata-se de uma fraude no nível do conhecimento, pois compromete o equilíbrio do corpo político ao recusar reconhecer todos os benefícios dos quais as mulheres se mostram capazes<sup>51</sup> (VIDET-REIX, 2011, p. 80, tradução nossa).

No medievo tardio, segundo Apolonia, estava se tornando comum a preocupação com a educação das mulheres e o modo como elas se relacionavam com os homens. Isto fez com que se produzissem guias comportamentais que regulam os modos das mulheres se portarem (APOLONIA, 2015, p. 222). Trata-se de textos que surgiram por uma preocupação central, a saber: qual o papel da mulher na sociedade, estando dentro de duas importantes instituições, o casamento e a família? Ou seja, qual a posição deste grupo na hierarquia social<sup>52</sup>. Lucimara leite aponta para as relações entre o papel da mulher e a sua posição social:

<sup>50</sup> “But if women had written the books, I know in truth that the facts would be different, for they know well that they have been wrongly condemned and that the shares have not been divided equitably: the stronger ones take the biggest portion and he who slices the pieces keeps the best for himself” (PISAN, 2010, p. 43).

<sup>51</sup> “Pour Christine, le mauvais jugement porté sur les femmes pousse les clercs à la diffamation. Il relève de la fraude car il constitue un préjudice. De ce fait, les erreurs d’interprétation se multiplient, à ses yeux, et sont virtuellement ou potentiellement présentes à chaque fois que Jean de Meun n’assume pas, *in persona*, par une glose, le discours d’une allégorie. Le préjudice, relève alors de la fraude sur le plan politique et intellectuel. Il s’agit, selon elle, d’une fraude au niveau de la connaissance car elle porte atteinte à l’équilibre du corps politique à travers le refus d’admettre tous les bienfaits dont les femmes se montrent capables” (VIDET-REIX, 2011, p. 80).

<sup>52</sup> “A valorização do casamento trazida pela Renascença tinha, com isso, entre outros objetivos dos humanistas, fundar uma sociedade a partir de novas estruturas, para melhor organizar o caos que se havia instalado com as reformas. Entre as instituições que irão dar o suporte para a construção dessa sociedade estão a família e o casamento. No centro dessas duas instituições está a mulher, daí a preocupação com sua moral” (LEITE, 2008, p.97).

A valorização do matrimônio, equiparado à aparente valorização da mulher, graças a seu papel no casamento, conduz à justificativa teológica da inferioridade feminina, ou seja, a mulher só poderia se realizar enquanto mulher no casamento, sob a tutela do marido. A conseqüência é a revalorização do casamento como instrumento de estabilidade social e regulamentação econômica, aparecendo primordialmente como uma necessidade política (LEITE, 2008, p. 67).

Como visto neste trecho, as preocupações desses tratados de educação eram, portanto, políticas, ao passo que abordavam a posição hierárquica das mulheres na sociedade, assim como são políticos os textos que Pisan escreve em defesa das mulheres. A mulher deveria ser educada para que suas ações concordassem com o que a sociedade esperava dela. Ou seja, com a moral social imposta por meio de manuais educacionais escritos por homens. Segundo Lucimara Leite, essa preocupação possui ainda outra fonte: o pensamento de Tomás de Aquino (1225-1274). Quando analisou o papel da mulher enquanto *ajudante* do homem, principalmente no que se refere às mulheres que participavam da nobreza, este filósofo considerou que a mulher deveria receber uma educação<sup>53</sup>. Portanto, deveriam ter um mínimo de ensinamento moral, para que se comportassem conforme o esperado pela sociedade, sendo que seu papel era tomar conta da administração da casa e da educação dos filhos.

Estes textos apresentavam-se nos gêneros de *specula e exempla* (APOLONIA, 2015, p. 223) e se caracterizavam como guias de se portar na sociedade, tais como eram os espelhos de príncipes, muito utilizados no medievo tardio. Quando escritos para o público masculino, os guias representavam e ensinavam a arte de bem governar<sup>54</sup>. Enquanto isso, para as mulheres, ensinava-se o modo como deveriam comportar-se, vestir-se, etc. Assim, os textos do gênero *specula principum* são os espelhos de príncipes, voltados para guiar os comportamentos da família nobre e do rei (LEITE, 2008, p. 21). Já o *exemplum* ou *exempla* era utilizado comumente por padres em pregações para deles tirar um ensinamento moral. Neste caso, tem-se em uma curta história ou relato no qual as experiências e valores se apresentam como *exempla* que podem ser seguidos pelos ouvintes ou leitores. Esses modelos,

<sup>53</sup> “Outro item importante abordado por São Tomás diz respeito à escolha da rainha. O autor destaca o papel da esposa do rei, como companheira, conselheira, colaboradora da educação dos futuros príncipes, administradora da casa, incluindo servos e preocupação com questões econômicas. Partindo dessas prerrogativas, todo cuidado na escolha da rainha é essencial. Como o rei, ela deverá ser a encarnação das virtudes. Introdz-se aqui um olhar, ainda masculino, sobre a formação moral da mulher nobre” (LEITE, 2008, p. 37).

<sup>54</sup> Exemplos destes gêneros podem ser encontrados ao se estudar o período do governo do rei Charles V, que teve como secretário o pai de Christine de Pisan. Neste período, esteve em pauta estudos para fundamentar a monarquia. Este processo, incentivado pelo rei, foi responsável pelas traduções de textos como os de Aristóteles para o francês. Estudos que permitiram teorizar acerca da política monárquica na intenção de legitimar esta forma de governo. Esses estudos produzidos foram desenvolvidos no formato de espelhos de príncipes como modos de se portar e administrar o governo, para que colocasse em contraste o príncipe sábio e virtuoso com o tirano, vicioso e tiveram grande influência na produção intelectual da filósofa Christine de Pisan.

segundo Lucimara Leite, serviram como manuais de educação para o medievo (LEITE, 2008, p. 18).

As discussões geradas em torno do *debate do Romance da Rosa* possibilitaram maior confiança e projeção pública a Christine de Pisan para se colocar em um debate contra homens estabelecidos social e intelectualmente. Além da defesa das mulheres, é clara a defesa que essa autora faz do governo feminino em sua obra *A Cidade das Damas* e no texto *Carta ao Deus do Amor*. Deste modo, os textos de Christine de Pisan possibilitam uma fundamentação e reforço para o governo da Rainha Regente Isabeau de Bavière<sup>55</sup>, assim como o governo feminino de modo geral, pois “Trata-se de demonstrar [...] que a escrita da escritora não visa apenas a uma ‘defesa moral das mulheres’, mas sim a uma defesa da rainha Isabeau, em sua função de regente”<sup>56</sup> (VIDET-REIX, 2011, p. 20, tradução nossa).

A atuação de Christine neste debate significou romper com a exclusividade masculina do pensamento, além de questionar a supremacia deste. Em vista disso, Pisan escreve e o próprio ato de escrita confronta seus opositores no espaço em que eles se consideram pertencentes naturais, atraindo a si críticas, não somente por defender as mulheres, mas por ser uma mulher num espaço entendido como não natural ao público feminino, rendendo ser criticada, como afirma García, “Por sua vez, Jean de Montreuil ainda escreverá algumas epístolas manifestando a indignação que lhe causa o fato de uma ‘simples mulher’ ter ousado atacar um doutor que a universidade colocou em um pedestal”<sup>57</sup> (GARCÍA, 2015, p. 7, tradução nossa).

Willard aponta que a *querela de mulheres* estava centrada acerca da influência moral que o poema de Meun exercia sobre a sociedade e, deste modo, centrou-se nas figuras de Montreuil e Gerson, entendendo a questão feminina no debate como acidental (WILLARD, 1984, p. 86). Entretanto, o fato de Christine de Pisan ser uma *simples mulher* numa querela já mostra que sua participação, por si mesma, foi importante para a defesa que faz das mulheres. Além disso, Pisan pode ter sido a provocadora ou incitadora do debate, colocando os olhos da sociedade sobre a questão feminina. Em vista de sua importância, seus

---

<sup>55</sup>“No que tange à relação de Pisan com outras mulheres da nobreza, S Karen Green (2006), Sarah Hanley (1998) e Tracy Adams (2010) são autoras que escreveram sobre a proximidade que Christine de Pisan tinha com a rainha da França, Isabel da Baviera, e como as obras da filósofa serviram para reforçar a autoridade política da rainha nos momentos de co regência do reino durante as ausências do rei Carlos VI. devido aos seus problemas mentais” (KULKAMP, 2020, p. 6).

<sup>56</sup>“Il s’agira de montrer [...] que l’écriture de l’écrivaine ne vise pas seulement une « défense morale des femmes » mais à une défense de la reine Isabeau, dans sa fonction de régente”(VIDET-REIX, 2011, p. 20).

<sup>57</sup>“Por su parte, Jean de Montreuil escribirá todavía algunas epístolas manifestando la indignación que le produce el que una “simple mujer” se haya atrevido a atacar a un doctor que la universidad ha colocado sobre un pedestal” (GARCÍA, 2015, p. 7).

opositores não economizaram esforços para criticá-la, sendo comparada por Montreuil a uma prostituta:

Você ouvirá, oh, ilustre homem, e, ao mesmo tempo, você verá, no contexto de certo texto meu em vernáculo, quão desigual e injustamente, e com que extraordinária arrogância, algumas pessoas difamam e gritam contra o mais eminente Mestre Jean de Meun, em especial uma certa mulher chamada Christine, visto que agora ela faz circular publicamente seus escritos. E embora ela não seja desprovida de inteligência nos limites de sua capacidade feminina, pareceu-me, no entanto, que estava ouvindo *a prostituta grega Leontium, que, conforme relata Cícero, “ousou escrever contra um filósofo tão grandioso como Teofrasto* [Carta de Montreuil a Eustache deschamps, 1402]” (PIZAN, 2010, p. 103, tradução nossa, grifo nosso)<sup>58</sup>.

A autora se utilizou de estratégias poéticas e literárias, por meio delas se estabeleceu como autoridade<sup>59</sup> de poeta e filósofa para lutar contra as acusações conduzidas contra as mulheres. Pisan não pôde utilizar-se da fala e exposição pública para a defesa de suas ideias devido às limitações que seu sexo sofria socialmente em seu contexto, não faltam exemplos de mulheres medievais impedidas de divulgarem suas ideias tais como Marguerite de Porete (1250 - 1310)<sup>60</sup>. Portanto, à Pisan, restou reinventar outros modos de reconstruir essa defesa, a qual ela realiza por meio do gênero carta, visto a facilidade deste chegar até seus adversários. Nesta luta, segundo Apolonia, a filósofa afirma a mulher enquanto pessoa humana (APOLONIA, 2015, p. 222). Dessa maneira, sua moralidade não é abstrata, visto que, a defesa da mulher é moral e real, enquanto luta inclusive contra a violência sexual (APOLONIA, 2015, p. 222). Com isso, Christine de Pisan rompe o silêncio da mulher medieval lutando contra a difamação das mulheres enquanto participa de debates literários e políticos no objetivo de por meio do gênero carta conseguir apoiadores de sua defesa (APOLONIA, 2015, p. 224).

Assim, a participação de Christine de Pisan na *querela de mulheres* levou os olhos da sociedade para a questão do lugar social ocupado pelas mulheres, não observado anteriormente pelos intelectuais. Não observado, pois, o motivo pelo qual o papel da mulher

---

<sup>58</sup> “You will hear, O illustrious man, and at the same time you will see, in the context of a certain text of mine in the vernacular, how inequitably and unjustly, and with what extraordinary arrogance, some people inveigh and cry out against the most eminent Master Jean de Meun, in particular a certain woman by the name of Christine, given that she now circulates her writings in public. And although she is not lacking in intelligence within the limits of her female capacity, it seemed to me nevertheless that I was hearing the Greek whore Leontium, who, as Cicero reports, ‘dared to write against so great a philosopher as Theophrastus’” (PIZAN, 2010, p. 103).

<sup>59</sup> “Christine decide se envolver, em 1401, na primeira controvérsia humanista francesa com o debate sobre o Roman de la Rose; ela temporariamente deixa de lado o registro cortês para escrever tratados de educação principesca que marcam uma nova direção em sua carreira poética, favorecendo um registro mais erudito” (VIDET-REIX, 2011, p. 23, tradução nossa).

<sup>60</sup> “[...] quando analisou a obra, a igreja comunicou à Marguerite Porete e proibiu sua divulgação previamente ao segundo processo que resultou em sua condenação por reincidência” (OLIVEIRA, 2018, p. 106).

como inferior ao homem se mantinha, se dava pelo fato de que era o homem que, usando sua posição superior, legitimava, convenientemente, a permanência dessa hierarquia social. Assim, questionando essa hierarquia, Christine entrou no campo da defesa dos sexos, que era possível apenas para as mulheres letradas, ou seja, o *campo da escrita*.

Portanto, a autora desenvolve e amadurece a argumentação em favor da mulher para apresentá-la alguns anos depois como um tratado utópico de defesa feminina. Em sua obra desenvolve e reforça as concepções defendidas e apresentadas na *Carta ao Deus do Amor* (CURNOW, 1975, p. 208), pois, a filósofa rebate, em *A Cidade das Damas*, o texto *Lamentations*, de Mateolo, influenciado diretamente pelo *Romance da Rosa* (CURNOW, 1975, p. 202). Por conseguinte, Christine de Pisan utiliza o debate do *Roman de la Rose* para divulgar suas ideias e tecer críticas à sociedade (WILLARD, 1984, p.89). Com isso, o debate serve para a filósofa ganhar visibilidade (WILLARD, 1984, p. 86), dado ser considerado algo novo e impensável uma mulher com opiniões próprias, como considera Montreuil, um dos querelantes que segundo Leite (2008, p. 91) “[...] ataca diretamente, dizendo o quão monstruoso lhe parece uma mulher ter opiniões próprias.” Diante disso, a principal novidade que Pisan trazia era ser uma mulher defendendo seu próprio sexo (WILLARD, 1984, p. 73). Como visto, as ideias que a filósofa defenderá na obra objeto deste estudo, a saber: *A Cidade das Damas*, encontram-se semeadas neste debate.

### 3 UMA FILÓSOFA ENTRE O ALEGÓRICO, O *EXEMPLUM* E A UTOPIA

O capítulo anterior tratou da querela de mulheres e da participação de Pisan. Sua participação em tal querela foi importante para definir os temas tratados por Christine de Pisan nas obras posteriores, como a condição da mulher na sociedade em que viveu a filósofa e a educação destinada às mulheres. Este capítulo visa compreender o processo no qual Pisan defende as mulheres combatendo a misoginia. Para realizar a defesa das mulheres, Christine de Pisan se estabelece como filósofa que se utiliza, estrategicamente, da alegoria, *exemplum* e utopia: a alegoria construída em *A Cidade das Damas*; o *exemplum* por meio dos diversos *exempla* de mulheres apresentados e a utopia enquanto uma reivindicação de uma sociedade mais justa para as mulheres. Em *A Cidade das Damas*, Christine de Pisan teve a oportunidade de desenvolver as teses que já havia defendido na *Querela de Mulheres*, elaborando um tratado político que constitui uma cidade para elas.

Teorizar acerca de uma cidade e defender o sexo feminino exigiu que Christine recorresse a várias fontes. Por esta razão, o presente capítulo visa desenvolver um estudo da *Cidade das Damas* a partir de suas influências para compreender a defesa política das mulheres. Com tal intuito, no primeiro tópico deste capítulo, apresentar-se-á uma discussão sobre a atribuição do conceito de misoginia aos autores e obras às quais Christine de Pisan teceu críticas. Tratar de misoginia se faz necessário para entender a crítica que a filósofa desenvolve inclusive àqueles autores e obras que a influenciaram, como o livro *A Cidade de Deus* de Agostinho. Ademais, abordaremos as estratégias utilizadas pela filósofa ao associar o título de sua obra ao livro agostiniano, *A Cidade de Deus*. Por fim, analisaremos a defesa física da mulher em Pisan por meio do *exemplum* de Lucrecia.

No Segundo tópico deste capítulo, realizaremos uma análise de *A Cidade das Damas* a partir das influências de Boccaccio. Assim, examinar-se-ão as estratégias de Pisan para apresentar mulheres ilustres ao referenciar os *exempla* e o uso da autoridade de Boccaccio. Além disso, discutiremos acerca da manipulação que a filósofa faz das obras de autores masculinos, transformando-as em ferramentas para a defesa de si e de seu sexo. Por fim, abordaremos os *exempla* de mulheres mártires, profetizas e da própria Christine de Pisan como demonstração de que as mulheres não são inconstantes, volúveis ou fracas.

No último tópico deste capítulo, tratar-se-á a respeito das características utópicas de *A Cidade das Damas*. Discutir-se-á a construção de uma utopia no *Campo das letras* como um argumento/cidade para defesa e proteção das mulheres. Versaremos acerca das utopias anteriores (da antiguidade e medievo) à Christine de Pisan, com maior interesse no texto

*República* de Platão, neste ensejo problematizamos as formas como as mulheres são referenciadas nessa utopia.

Em suma, no decorrer deste capítulo, abordaremos a alegoria presente em *A Cidade das Damas*. Neste sentido, importa compreender que a obra, no que concerne à alegoria, é constituída por um diálogo entre a filósofa e três figuras: as Damas Razão, Retidão e Justiça. *A Cidade das Damas* divide-se, então, em três partes e cada uma delas traz o debate de Christine com uma Dama. Essas personagens aparecem, para a filósofa, personificadas e fundamentam a construção da cidade, sempre argumentando contra a misoginia. Essas figuras alicerçam e reforçam a defesa de Pisan, que enquanto mulher numa sociedade misógina estava, com elas, construindo sua autoridade como filósofa.

### **3.1 Combate à misoginia e à difamação categórica - defesa das mulheres contra a violência e o *exemplum* de Lucrecia**

A discussão deste capítulo inicia ao tratar do termo misoginia. Seria anacrônico entender como misóginos os autores criticados por Christine de Pisan? Estudiosas desta filósofa (como Lucimara Leite, Eleonora Calado) classificam os autores e obras às quais Pisan refuta em *A Cidade das Damas* como misóginos. Alguns exemplos podem ser observados nas seguintes passagens:

Ressalvadas as exceções, a literatura masculina tende a aumentar o *sentimento de misoginia*, conforme se pode verificar em textos citados por Christine, tais como *Lamentations* de Matheolus, *A arte de amar* e *Os remédios do amor* de Ovídio e a segunda parte do *Roman de la Rose* de Jean de Meung, em que as mulheres aparecem sempre como sedutoras e como seres vocacionados para ludibriar os sentimentos masculinos (LEITE, 2008, p. 89, grifo nosso).

Christine de Pisan, que inicia no século XV a “querelle des femmes”, através do polêmico debate epistolar chamado “Querelle du Roman de la Rose”; travado entre a escritora e alguns intelectuais: Jean de Montreuil, Pierre Col, e Jean Gerson, acerca da *misoginia* expressa na obra *Le Roman de la Rose*, uma das mais célebres da idade Média (CALADO, 2006, p. 19, grifo nosso).

Quando se observa o significado do termo “misoginia” nota-se uma identificação com determinadas obras medievais, (como as obras *As Lamentações* (*Les Lamentations*, 1295) de Matheolus (1260-1320) e *O Romance da Rosa* (*Le Roman de la Rose*, 1275) de Jean de Meun (1240 – 1305). Tendo em vista que misoginia significa aversão, ódio ou desprezo às mulheres, ela é apontada por Bloch como algo já percebido pela filósofa Christine de Pisan:

Minha abordagem ao tópico deriva do que percebi desde cedo como uma monotonia repetitiva no que os misóginos tinham a dizer sobre as mulheres, desde os pais da igreja em diante, e que mal variou em quase dois mil anos. Esta não é uma percepção original, mas uma que remonta ao início do século XV e à primeira tentativa sustentada de combater os efeitos perniciosos da misoginia por parte de Christine de Pizan (BLOCH, 1991, p. 2-3, tradução nossa)<sup>61</sup>.

O início da obra de Christine de Pizan possui elementos retóricos importantes de serem apresentados em relação à misoginia. Christine de Pizan, personagem principal e narradora de sua obra, relata buscar livros para distrair a sua mente cansada dos estudos, finda deparando-se com um texto misógino, *As Lamentações* (Les Lamentations, 1295) de Matheolus (1260-1320). Segundo Christine, este texto não contribui para a imagem das mulheres como não o fazem muitos outros textos que acabam por difamar o sexo feminino:

Na manhã seguinte, retornando como de costume ao meu gabinete, não esqueci de colocar em prática minha decisão de retornar à leitura do livro de Mateolo. Pus-me a lê-lo. Avancei um pouco a leitura. Mas, o assunto parecendo-me tão pouco agradável – , aliás, para qualquer um que não se deleita com *calúnias* –, e sem contribuir em nada à edificação moral nem à virtude, considerando ainda a desonestidade da linguagem e dos temas por ele tratados, folheei-o aqui, ali, li o final, e, em seguida, abandonei-o para voltar a outros estudos mais sérios e de maior utilidade (PISAN, 2006, p. 118-119, grifo nosso).

É possível observar uma semelhança entre o termo misoginia e o termo “difamação categórica” na passagem na qual a Dama Razão, personagem da alegoria, diz a Pisan que a “difamação categórica” não atingirá as mulheres: “Concentra-te, retoma tua consciência e não te preocupas mais com essas tolices; sabe que uma *difamação categórica* das mulheres não conseguiria atingi-las” (PISAN, 2006, p. 123, grifo nosso)<sup>62</sup>. Portanto, é admissível concluir que a designação “misóginas” é apropriada para descrever as obras criticadas por Pisan, em vista da correspondência entre este termo e a noção de “difamação categórica” da mulher, presente na obra *A Cidade das Damas*.

Ademais, Andrea Valentini afirma que o primeiro uso do termo misoginia foi feito na obra de Marconville, em 1564: *Bondade e Maldade das Mulheres* (Bonté et maivaistié des

<sup>61</sup> “My approach to the topic stems from what I recognized early on to be a repetitive monotony in what misogynists had to say about women from the church fathers on, and which has hardly varied in almost two thousand years. This is not an original perception but one that dates from the early fifteenth century and the first sustained attempt to counter the pernicious effects of misogyny on the part of Christine de Pizano”(BLOCH, 1991, p. 2-3).

<sup>62</sup> O termo “difamação” também se apresenta em outras passagens de *A Cidade das Damas*: “O único meio de se preocuparem é *difamando* as mulheres, pois eles acreditam que assim estão repugnando os outros” (PISAN, 2006, p. 134, grifo nosso); “Eis porquê sua inveja os leva a *difamar* todas as mulheres, esperando sufocar e reduzir de tal maneira seu renome e valor, a exemplo de não sei que infeliz que, em um tratado pomposamente intitulado *Da Filosofia*, esforça-se para demonstrar que é inconveniente aos homens terem consideração por uma mulher, qualquer que seja ela” (PISAN, 2006, p. 134, 135, grifo nosso); “Eles acham que se outros escrevem o que eles queriam dizer, então, eles não podem estar enganados. É assim que eles se põem a *difamar*” (PISAN, 2006, p. 135, grifo nosso); “Então, cala-te e vai-te deitar Mateolo! e todos os outros *difamadores*, que caluniaram tanto as mulheres por pura inveja!” (PISAN, 2006, p. 235, grifo nosso).

femmes) (VALENTINI, 2010, p. 593). A pesquisadora menciona Christine de Pisan como exemplo, demonstrando que a filósofa contesta a visão medieval de que as mulheres desejam ser vítimas de estupro (VALENTINI, 2010, p. 595). Segundo Valentine, um dos motivos para se aplicar o termo ao contexto medieval é por ser possível identificar um contínuo da condição das mulheres desta época até hoje em relação às suas condições e vivências de opressão:

Primeiramente, as mulheres, em diferentes graus de acordo com vários fatores sociais, econômicos e políticos, continuam em situações de opressão ou, pelo menos, suas condições de afirmação pessoal, progresso social e, em alguns países, seus direitos civis muitas vezes não são os mesmos que os dos homens. Por essas razões, é possível observar, em certa medida, uma continuidade entre a condição das mulheres na Idade Média e a das mulheres hoje em dia. (...) Em segundo lugar, o reconhecimento da influência de uma determinada sociedade sobre um comportamento humano não impede que possamos tentar avaliar uma sociedade do passado com nossos próprios olhos. Não se trata de buscar constantes humanas, um certo caráter transcendental que se manifestaria em todas as latitudes e épocas, mas sim de usar nossos próprios instrumentos para analisar uma sociedade diferente, reconhecendo ao mesmo tempo a sua especificidade. Em vez de tentar determinar todas as características supostamente sólidas de uma sociedade historicamente dada e depois tentar entendê-la, é legítimo partir de nossa própria mentalidade – da qual, aliás, não podemos nos desvincular completamente – e percorrer um caminho de volta em direção a outra mentalidade que vamos abordando gradualmente, cientes de que nunca a compreenderemos completamente (VALENTINI, 2010, p. 595, 596).

Como visto, Andrea Valentini levanta um ponto importante ao afirmar que não é possível analisar a sociedade medieval sem utilizar os olhos atuais. Por isso, segundo Valentini, é justificável a atribuição do termo *misoginia* como uma lente de análise para aproximar e possibilitar a compreensão do período em estudo. Desta forma, é possível entender tanto os autores medievais criticados por Christine de Pisan como *misóginos*, quanto suas obras, as quais Pisan aborda como “difamação categórica” das mulheres. Isso permite identificar uma semelhança entre o conceito de *misoginia* e o conceito posto por Pisan de “difamação categórica”.

Assim, pode-se afirmar que os autores criticados por Pisan são considerados, por ela, *misóginos*, uma vez que tecem uma imagem e definição da mulher baseada no mal e na inferioridade em comparação aos homens. Vale ressaltar, ainda, que não são considerados *misóginos* apenas os autores criticados por Christine, mas, por vezes, também aqueles que a filósofa se inspira na escrita de sua obra, *misóginos* por tecerem definições da mulher relacionadas à fraqueza e ao mal. Dessa maneira, tornam-se *misóginos* pelo processo definidor, pois segundo Bloch, esse processo é em si *misóginos*:

[...] qualquer definição essencialista da mulher, seja ela negativa ou positiva, seja feita por um homem ou por uma mulher, é a definição fundamental de misoginia. Isso significa que tais definições essencialistas de gênero são perigosas não apenas porque estão erradas ou indiferenciadas, mas, mais uma vez, porque têm historicamente operado para eliminar o sujeito da história (BLOCH, 1991, p. 6, tradução nossa)<sup>63</sup>.

Como pode ser observado nesse trecho de Bloch, o processo de “definição essencialista” em si consiste em misoginia. Por isso, não se compreende que Christine de Pisan em sua defesa busque uma definição essencialista do que é ser mulher. A *Cidade das Damas*, como outras obras da filósofa<sup>64</sup>, foi escrita para revisar e se contrapor à literatura misógina. A obra aborda, antes de tudo, questões que buscam a fonte e fundamento desta misoginia e conclui que uma das respostas dadas pelo senso comum seria de que os autores maldizem as mulheres para protegerem os homens honestos das mulheres “luxuriosas”<sup>65</sup>. No entanto, segundo Fonseca, “mesmo o ataque dos homens às mulheres, com a finalidade de evitar os vícios e a conduta dissoluta delas, não é uma hipótese razoável para generalizações misóginas” (FONSECA, 2015, p. 108-109). Portanto, a obra *A Cidade das Damas* de Christine de Pisan é uma crítica à literatura misógina que retrata as mulheres como seres viciosos. A filósofa visa compreender as origens desse discurso, como afirma a Dama Razão, personagem da alegoria:

Enganas-te, bela filha, disse-me, pois a ignorância total não desculpa de nada. Se te matassem com boas intenções e por asneira, teria sido bem feito? Fazendo assim, eles usaram mal seus direitos. Pois, não seria justiça causar danos e prejuízos a uma parte sob pretexto de estar ajudando outra, como eles fizeram, condenando, contrariamente aos fatos, a conduta de todas as mulheres (PISAN, 2006, p. 132).

Tendo em vista o contexto misógino o qual era vivenciado por Christine de Pisan, foi necessário que ela, estrategicamente, se fizesse filósofa para que seus escritos fossem lidos. Em vista disso, na construção de sua alegoria em defesa das mulheres, Christine de

<sup>63</sup> “[...] any essentialist definition of woman, whether negative or positive, whether made by a man or a woman, is the fundamental definition of misogyny. It is to say that such essentialist definitions of gender are dangerous not only because they are wrong or undifferentiated but, once again, because historically they have worked to eliminate the subject from history” (BLOCH, 1991, p. 6).

<sup>64</sup> “As obras mais importantes na defesa das mulheres por Christine de Pisan são a ‘Epistre au Dieu d'Amours’ (maio de 1399 [...]), o ‘Dit de la Rose’ (fevereiro de 1402 [...]), a ‘Epistre sur le Roman de la Rose’ (concluída em outubro de 1402), o ‘Livre de la Cité des Dames’ (1404-1407) e o ‘Livre des trois Vertus’ (após 1407)” (CURNOW, 1976, p. 207).

<sup>65</sup> “Para que todo mundo fuja de uma vida luxuriosa, de depravação, eles caluniaram as mulheres em massa, na intenção de torná-las todas abomináveis” (PISAN, 2006, p. 132).

Pisan usa a influência agostiniana e de outros filósofos<sup>66</sup> e escritores<sup>67</sup>, como forma de autoafirmação enquanto filósofa, este processo é apontado por Calado (2006, p. 70): “como estratégia para evidenciar sua obra, como ela já havia feito ao se utilizar o peso da autoridade do Pai da igreja, Santo Agostinho, referindo-se a ele na *Cité des Dames*”. Com isso, uma das influências que pode ser apontada no texto de Christine é o emprego de métodos semelhantes aos utilizados pelo filósofo Agostinho (354-430) em sua conhecidíssima *Cidade de Deus* (1996), como a utilização de *exempla*.

A filósofa adota de Agostinho a escrita por meio de *exemplos* e a estrutura da obra. Quanto à estrutura, a primeira semelhança observável antes mesmo da leitura das duas obras é o título, as duas obras tratam de uma “cidade de...”. “A influência de Santo Agostinho sobre Christine de Pisan é evidente à primeira vista. Primeiramente, ele a inspirou com o título de sua obra-prima: 'De Civitate Dei', Cidade de Deus [...]” (ZHANG, 2004, p. 1, tradução nossa)<sup>68</sup>. Quanto a isto, Leite afirma que “A idéia e o título usados por Christine revelam a construção de uma cidade alegórica, provavelmente inspirada em *A Cidade de Deus*, de Santo Agostinho” (LEITE, 2008, p. 101). Isso permite compreender que Pisan inspirou-se na obra agostiniana para escrever o título de sua obra como estratégia para evidenciá-la no contexto do medievo.

Outro apontamento feito por Zhang é de que Pisan dirige-se a todas as mulheres, incitando-as a agirem com virtudes e tomar os exemplos apresentados como espelhos a serem copiados<sup>69</sup>. Assim tal como em Agostinho, não há no texto, somente o objetivo de refutar os detratores, mas de indicar o caminho que deve ser seguido:

No entanto, para o autor de ‘De Civitate Dei’, responder aos detratores do cristianismo é apenas um dos meios de defender essa religião, e a refutação das opiniões equivocadas e hostis à religião cristã ocupa apenas uma parte dessa

<sup>66</sup> Quanto às influências e fontes da obra de Pisan Curnow (1976) aponta 12 fontes diretas e indiretas de *A Cidade das Damas* essas são: *Livro da Alegria* (Livre de Leesce) de Jean Le fèvre, *Sobre as Mulheres Famosas* (De Claris Mulieribus), *Decamerão* (Decameron) e *Sobre os Homens Ilustres* (De casibus Virorum Illustrium) de Boccaccio, *História Antiga até César* (Histoire ancienne Jusqu'à César), *Feitos dos romanos* (Faits des Romains), *História das Batalhas* (Historia de Proeliis) *Metamorfozes* (Metamorphoses) de Ovídio, *Grandes Crônicas da França* (Grandes Chroniques de France), *Espelho Histórico* (Speculum Historiale), *Milagres de Nossa Senhora* (Miracles de Notre Dame) e a *Bíblia*. (CURNOW, 1976, p. 126-127, tradução nossa).

<sup>67</sup> “Como a influência de Matheolus e Jean de Meun em seus textos caracterizados como misóginos. Outra influência que pode ser apontada é a de Boécio (480-524) visto a semelhança com a qual Pisan apresenta as damas Virtudes ao modo como Boécio apresentou a Filosofia em sua *A Consolação da Filosofia* (524)” (WILLARD 1984, p. 59).

<sup>68</sup> “L'influence de saint Augustin sur Christine de Pisan est évidente à première vue. D'abord, il l'a inspirée avec le titre de son chef d'œuvre : le De Civitate Dei, Cité de Dieu [...]” (ZHANG, 2004, p. 1).

<sup>69</sup> Christine segue a tradição em orientar seus leitores, mulheres e homens, a buscar as virtudes (a honra, a educação, a sabedoria, os costumes do povo, a justiça, a verdade, a paz e o discernimento) e evitar os vícios (a indolência, a negligência, a ignorância, a injustiça e a orgulho) (LEITE, 2008, p. 24).

obra-prima. Santo Agostinho havia de fato elaborado um plano para o seu trabalho que vai muito além de uma mera obra circunstancial, pois ele se esforça não apenas para estabelecer a honra da Igreja, mas principalmente para incentivar os pagãos a se converterem ao cristianismo, a fim de aumentar a população da cidade de Deus [...]. E é com o *intuito de apontar o caminho* que leva ao verdadeiro Deus, tanto para os pagãos quanto para os cristãos, que ele oferece uma lição sobre as ‘duas cidades’ em ‘De Civitate Dei’. Segundo a doutrina do bispo de Hipona, o mundo criado por Deus é uma cidade da qual todos os seres humanos são naturalmente cidadãos – trata-se da cidade de Deus (ZHANG, 2004, p. 2, tradução nossa, grifo nosso)<sup>70</sup>.

Agostinho, na *Cidade de Deus*, por meio de exemplos, demonstrou que os deuses pagãos não protegeram os romanos de saques bárbaros. Esse modo argumentativo a partir de exemplos influencia fortemente Pisan. A filósofa traz mais de 100 *exempla*, em *A Cidade das Damas* contra as acusações de que os males mundanos devem-se às mulheres, demonstrando que elas são virtuosas. O uso de *exemplum* por Pisan e Agostinho é feito como estratégia didática, segundo Zhang, “Outra analogia é estabelecida neste ponto entre Santo Agostinho e sua sucessora francesa da Idade Média: ambos adicionaram o gênero didático após a prática do gênero polêmico em seus escritos” (ZHANG, 2004, p. 6, tradução nossa)<sup>71</sup>. Tal como Agostinho, Pisan realiza comentários morais refletindo acerca de cada *exemplum* apresentado. Pois conforme o juízo do hiponense, “Aos exemplos deve ser anteposto um sã juízo. Há exemplos, com certeza, que com este juízo estão de acordo — e são tanto mais dignos de imitação” (AGOSTINHO, 1996, p. 164).

Embora as duas obras sejam de defesa, elas diferem em relação ao que defendem. Pisan argumenta em favor das mulheres<sup>72</sup> e Agostinho busca salvaguardar a religião cristã<sup>73</sup>, Agostinho se coloca no dever de defender a religião, Christine segue o preceito dele na

<sup>70</sup> “Mais pour l’auteur du De Civitate Dei, répondre aux détracteurs du christianisme ne représente qu’un des moyens pour défendre cette religion et la réfutation des opinions erronées et hostiles à la religion chrétienne n’occupe qu’une partie de ce chef d’œuvre. Saint Augustin avait en effet élaboré, pour son travail, un plan qui dépasse de loin celui d’une simple œuvre de circonstance parce qu’il s’y efforce non seulement d’établir l’honneur de l’Église, mais surtout d’inciter les païens à se convertir au christianisme afin d’augmenter la population de la cité de Dieu (...). Et c’est pour indiquer le chemin amenant au vrai Dieu aux païens aussi bien qu’aux chrétiens qu’il leur donne une leçon sur les « deux cités » dans le De Civitate Dei. Selon la doctrine de l’évêque d’Hipponne, le monde créé par Dieu est une cité dont tous les êtres humains sont naturellement citoyens – c’est la cité de Dieu” (ZHANG, 2004, p. 2).

<sup>71</sup> “Une autre analogie s’établit sur ce point entre saint Augustin et son successeur français du Moyen Âge: les deux ont ajouté le genre didactique après la pratique du genre polémique dans leurs écrits” (ZHANG, 2004, p. 6)

<sup>72</sup> Zhang relaciona os ataques à igreja aos ataques às mulheres: “Essa época difícil enfrentada pelo bispo de Hipona nos lembra o início do “Livro da Cidade das Damas”, onde Christine de Pizan coloca sua narradora em uma situação semelhante. A leitura de Mathéolus a deixa em um estado em que ela se sente sobrecarregada pelas palavras venenosas dos homens contra as mulheres e desesperada por sua feminilidade, assim como pela maneira como as mulheres são vistas em seu tempo”(ZHANG, 2004, p. 3, tradução nossa)

<sup>73</sup> Como ele afirma na carta que envia a Firmo: “Naqueles dez são refutadas as fatuidades dos ímpios e nos restantes é exposta e defendida a nossa religião, embora isto também se faça nos primeiros e aquilo nestes, quando for mais oportuno” (AGOSTINHO, 1996, p. 91).

*Cidade de Deus*, de que os bons devem repreender aos maus (AGOSTINHO, 1966, p. 122)<sup>74</sup>. Deste modo, a filósofa, enquanto tece uma crítica aos escritores misóginos no movimento do amor cortês, questiona os homens nobres que não repreenderam as injustiças que viam ser cometidas contra às mulheres.

As mulheres foram por tanto tempo abandonadas sem defesa, como um campo sem cercado, sem que nenhum herói viesse socorrê-las; e no entanto, segundo a justiça, os homens nobres deveriam tomar a defesa delas. Mas, por negligência ou indiferença aceitou-se que elas fossem maltratadas (PISAN, 2006, p. 125).

Aqui Pisan começa seus primeiros passos para se tornar uma filósofa capaz da defesa das mulheres. Diante deste trecho pode-se apontar que Christine questiona todos os filósofos preocupados com as grandes questões ao afirmar que os “homens nobres” não viram a injustiça cometida contra as mulheres. Os filósofos se enganam, afirma Pisan, seja por deixar de tratar de uma questão como a injustiça cometida às mulheres, seja por se contradizerem entre eles:

Se considerares a questão suprema, que são as idéias, quer dizer, as coisas celestiais, percebes que mesmo os maiores filósofos, aqueles que tu invocas contra teu próprio sexo, não conseguiram distinguir o certo do errado, e se contradizem e se criticam uns aos outros sem cessar, como tu mesma viste em *Metafísica* de Aristóteles, no qual ele critica e refuta igualmente as opiniões de Platão e de outros filósofos citando-os. E presta atenção ainda que santo Agostinho e outros doutores da Igreja fizeram o mesmo em certas passagens de Aristóteles, considerado o Príncipe dos filósofos, e a quem devemos as mais altas doutrinas da filosofia natural e moral. Ora, pareces acreditar que tudo o que dizem os filósofos é digno de fé e que eles não podem se enganar (PISAN, 2006, p. 122).

No trecho acima, Pisan questiona, a partir da boca da personagem alegórica Dama Razão, os filósofos e suas posições diante da justiça. Não constituiria, a justiça, uma questão suprema? Os filósofos não seriam os “homens nobres” que deveriam ter defendido as mulheres? Para esta filósofa em autoconstrução não interessava o que era justiça em algum outro plano de realidade, importava aquela justiça que defenderia as mulheres, inclusive da violência física e do abuso sexual, como quando a filósofa trata o tema do estupro.

No que concerne ao suicídio e ao estupro, observa-se que estas temáticas são abordadas por Agostinho e Christine<sup>75</sup> a partir do *exemplum* de Lucrecia. Com isso, observa-se que a violação do corpo feminino é abordada tanto por Pisan como por Agostinho.

---

<sup>74</sup> “Mas há culpa quando as pessoas, que vivem de maneira diferente dos maus e aborrecem a sua conduta, são todavia indulgentes para com os pecados dos outros quando os deviam corrigir e exprobar” (AGOSTINHO, 1966, p. 122).

<sup>75</sup> “Sem dúvida, cara amiga, que não há prazer nenhum às damas castas e de bela vida em serem violentadas, e sim, uma dor inigualável. Muitas delas demonstraram com seu próprio exemplo, como Lucrecia, a nobre romana” (PISAN, 2006, p. 266).

Busca-se, assim, compreender o que torna essa temática passível de tratamento no contexto da *Cidade de Deus*. Este assunto ser tratado na obra de Christine de Pisan é a demonstração de que a defesa que a filósofa faz das mulheres não é abstrata e pertencente ao campo das ideias, a filósofa mostra a sua indignação em relação à violência sexual: “Eis porque me irrita e me deixa triste que os homens afirmem que as mulheres queiram ser estupradas, que isso não as desagrada, mesmo quando se defendem gritando alto. Pois, não seria capaz de acreditar que lhes possa ser agradável uma coisa tão abominável” (PISAN, 2006, p. 266). É uma defesa real contra a violência sofrida pelas mulheres em suas vidas concretas.

A filósofa intitula o capítulo de modo a deixar bem clara a sua reprovação à violação do corpo feminino, segue o título “*Contra aqueles que dizem que mulheres querem ser violentadas são dados diversos exemplos, primeiramente, o de Lucrecia*” (PISAN, 2006, p. 266). Parece que Pisan estaria combatendo além dos textos misóginos também o texto agostiniano, pois em relação a isto, Agostinho afirma que em casos em que se viola o corpo não se atinge a castidade das mulheres e adiciona que isto fortalece nelas a humildade (AGOSTINHO, 1996, p. 176-177)<sup>76</sup>. E isto, do modo como se apresenta, é como se considerasse que de uma violência se possa tirar algo de positivo ou proveitoso e, assim, naturaliza esta violência. Segundo Agostinho, a violação das santas não mancha seus espíritos (AGOSTINHO, 1996, p. 147). O estupro em Agostinho, a partir do exposto, está relacionado apenas à moralidade religiosa e ao pecado.

Por outro lado, o filósofo classifica o caso de Lucrecia como suicídio por desonra (AGOSTINHO, 1996, p. 149), como apresenta no *exemplum* de “*Lucrecia que se matou devido à violência nela perpetrada*”<sup>77</sup>:

Tecem altos louvores à pudicícia de Lucrecia, nobre matrona da velha Roma.[...] Deve ela ser considerada adúltera ou casta? Quem julgará que se deve dispender qualquer esforço nesta discussão? Certo declamador disse com elegância e verdade: *Ó maravilha: foram dois e só um cometeu adultério*. Dito esplendidamente e com toda a justeza! [...] Se não há impudicícia na vítima violentada, — também não há justiça quando quem sofre o castigo é a mulher casta. [...] *Ela, a tão exaltada Lucrecia, ela sim, é que matou uma Lucrecia inocente, casta e, para mais, vítima de violência*. [...] porque louvais, com tanta exaltação, a homicida duma inocente e casta? [...] Será que talvez ela se não encontre lá por ter acabado com a sua vida, não inocente mas consciente da sua malícia? Será que (só ela o poderá saber), depois de violentada pelo tal jovem, ela mesma, arrastada pelo próprio prazer, consentiu — e

<sup>76</sup> “Assim como alguns foram arrebatados pela morte *para que a malícia não pervertesse a sua inteligência* assim também a algumas destas se lhes tirou pela violência um tanto da sua honra para que a sua prosperidade não pervertesse a sua modéstia. Assim, tanto a umas que já se orgulhavam de não terem sofrido nenhum contacto obsceno na sua carne, como a outras, que poderiam talvez vir a orgulhar-se caso não chegassem a sofrer o atentado brutal dos inimigos, — a nenhuma se lhes arrebatou a castidade mas antes se lhe fortaleceu a humildade. Das primeiras se curou a vaidade latente; às segundas se evitou uma vaidade iminente” (AGOSTINHO, 1996, p. 176-177).

<sup>77</sup> Título que Agostinho deu ao XIX capítulo de seu texto.

foi tão grande a sua dor que decidiu expiar esse prazer em si mesma com a morte? Mesmo assim não devia suicidar-se, se é que havia possibilidade de fazer perante os seus falsos deuses uma frutuosa penitência. [...] Mas assim, este caso sofre de defeito por dois lados: se se atenua o homicídio— reforça-se o adultério; se se desculpa o adultério — agrava-se o homicídio. Não há saída possível quando se diz: se é adúltera, porque é que se exalta? Se é casta, porque é que se suicida? [...] O facto de se ter suicidado por ser vítima de um adúltero sem ser adúltera não constitui amor à castidade, mas debilidade da vergonha (AGOSTINHO, 1996, p. 153-156, grifo nosso).

O texto agostiniano é o exemplo claro de que os escritos aos quais Pisan crítica foram escritos por homens sobre as mulheres, sem ao menos considerar ouvi-las, mas apenas prescrever ou julgá-las, mesmo após mortas. Pois se Lucrecia tirou a vida de uma inocente está errada, se tirou a vida de uma não-inocente foi porque gostou da violência e deste modo também está errada, isto mostra: não resta saída para as mulheres em um mundo constituído por e para homens. Daí tem-se a importância de uma cidade para as mulheres como idealizada por Pisan, cidade que será melhor abordada na última parte deste capítulo. Evidencia-se, pois, que o estupro de Lucrecia foi tratado na *Cidade de Deus* não como um exemplo de violação, mas como um exemplo de suicídio. Em outras palavras, o julgamento não está relacionado à violência sexual<sup>78</sup>, mas ao fato de Lucrecia ter tirado a própria vida. Com isto, demonstra-se que há escritos com características misóginas sendo utilizados como fonte ou inspiração por Christine de Pisan.

Outro recurso utilizado por Christine é terminar cada argumentação em defesa das mulheres afirmando que aqueles que as difamam devem se calar, alguns exemplos podem ser citados: “Que os homens calem-se sobre esse assunto!” (PISAN, 2006, p. 143); “Que se calem! Que se calem a partir de agora, os clérigos que maldizem as mulheres, e todos aqueles aliados e cúmplices que as criticam em seus livros e poemas!” (PISAN, 2006, p. 192). Pisan parece ter sido influenciada por Agostinho também neste aspecto, pois o filósofo fala para calarem-se aqueles que ele refuta: “Pois calem-se, quando a este facto se referem, os que dele se valem impudente e imprudentemente, para zombarem da mais salutar das religiões” (AGOSTINHO, 1996, p. 145).

A defesa de Christine de Pisan contra a misoginia se mostra imperativa ao dizer que ‘se calem’ os misóginos. Assim, a filósofa, enquanto tece uma crítica, recorre à obra

---

<sup>78</sup> O modo como o filósofo apresenta o *exemplum* de Lucrecia, representação da realidade não só deste período em relação a casos como esses, mais uma realidade, como afirmou Andrea Valentini, de que a condição da mulher possui um contínuo de opressão na história. O julgamento não recai sobre o violador, o julgamento é sempre: a vítima gostou ou não de ser estuprada. Não é difícil traçar um paralelo entre argumentos como esse e a atualidade da defesa de Pisan em um contexto em que o julgamento da violação continua reincidindo sobre a vítima.

agostiniana para legitimar *A Cidade das Damas* recorrendo a elementos estruturais ou referência ao título:

É nesse sentido dialético de construir desconstruindo que Christine constrói o seu polémico *Le Livre de la Cité des Dames* (c.1405) [O livro da cidade das damas]. Portanto, mais do que uma semelhança à ostensiva Cidade de Deus, de Santo Agostinho, a Cidade de Christine é uma construção defensiva: é construída sobre a reputação de mulheres, histórica e lendariamente, conspíquas em todo o campo de empreendimento ou moralidade, sendo uma verdadeira fortaleza para oferecer proteção ao sexo discriminatoriamente inferiorizado (FONSECA, 2015, p. 105).

Em suma, até o presente ponto apresentou-se uma discussão acerca da misoginia dos textos que Christine crítica para construir sua defesa das mulheres, bem como se iniciou a análise de *A Cidade das Damas*, a partir das influências que a filósofa carrega da obra agostiniana. Diante disto, pode-se concluir que Pisan realiza uma construção defensiva em relação às mulheres, utilizando-se de referências e elementos estruturais para desenvolver sua defesa contra a misoginia presente em diversos textos. Assim, a filósofa não se limita a uma defesa abstrata das mulheres, mas busca também uma proteção física e real no mundo concreto. Nesse sentido, a construção dialética de Christine de Pisan consiste em desconstruir a misoginia presente em outras obras e, ao mesmo tempo, construir uma cidade/fortaleza que ofereça proteção às mulheres.

### **3.2 Entre a fama e a virtude: *exempla* de mulheres como contraposição à fraqueza e inconstância**

Christine de Pisan emprega várias estratégias, como se tem visto, para fundamentar e defender as ideias trabalhadas em seu texto. Referenciar os mais diversos *exempla* de mulheres para contrapor as acusações misóginas foi uma dessas estratégias. A filósofa recorreu, além das fontes de textos escritos, a sua própria experiência para citar mulheres contemporâneas suas. Uma das fontes utilizadas foi o texto de Boccaccio (1313 - 1375), *Sobre as Mulheres Famosas* (*De Claris Mulieribus* 1361-1362). Pisan faz referência ao texto boccaccioano para tratar de exemplares mulheres pagãs. A filósofa se faz autoridade ao citar uma autoridade, afirmando que sua defesa das mulheres não é tendenciosa, mas atestada pelas próprias palavras de Boccaccio: “Que não venham me dizer que meu discurso é tendencioso; transcrevo aqui as próprias palavras de Boccaccio, cuja autoridade é notória e reconhecida” (PISAN, 2006, p. 190). Ou seja, Pisan recorre a Boccaccio para confirmar a veracidade dos *exempla* que trouxe em *A Cidade das Damas*.

Como visto, Pisan busca respostas que justifiquem as acusações feitas às mulheres: o que leva um filósofo ou clérigo a atribuir às mulheres os males?<sup>79</sup> Nas palavras de Pisan “eis tantas acusações graves, tantos decretos, julgamentos e condenações contra ela [a mulher]” (PISAN, 2006, p. 120). A questão levou as interlocutoras da alegoria de *A Cidade das Damas* (Razão, Retidão e Justiça) a apresentarem diversos *exempla* de mulheres que não correspondem às acusações encontradas nos textos misóginos. A filósofa buscou estes *exempla* em autores como Boccaccio<sup>80</sup>, que em sua obra representou as mudanças positivas acerca da condição da mulher medieval. Hilário Franco aponta essas mudanças ao discorrer a respeito da lenda da papisa Joana e das condições que levaram a possibilidade da utopia da cidade das mulheres de Christine de Pisan:

Esse outro momento histórico permitia também que a lenda materializasse certo avanço da condição feminina, como aparecia no tratamento que lhe dava Boccaccio por volta de 1360 no *De Mulieribus claris* [...] Quadro social que permitia mesmo em fins do século XV a elaboração de uma utopia feminina, a Cidade das Damas, por parte de Cristina de Pisa (HILÁRIO, 2017, p.101).

Assim, Boccaccio escreveu seu texto apresentando diversas mulheres da história antiga e da mitologia, como afirma Jeanroy, Pisan encontrou em Boccaccio um material exemplar:

No entanto, já existia uma coleção desse tipo, que Christine dificilmente poderia desconhecer: sem dúvida, "De claris mulieribus" de Boccaccio não era exclusivamente uma edificante "Selectae". Na extensa lista de mulheres ilustres que ele enumerava, várias não que tinham levado uma vida exemplar, e até mesmo algumas meretrizes figuravam lá. No entanto, havia muitos exemplos dos quais Christine poderia tirar proveito (JEANROY, 1922, p. 94, tradução nossa)<sup>81</sup>.

O texto boccacciano apresenta as biografias individuais das mulheres, acompanhadas, por vezes, de comentários morais e específicos para cada *exemplum* (CURNOW, 1975, p. 149). Como atesta essa passagem, *Sobre as Mulheres Famosas* não traz apenas mulheres exemplares no sentido virtuoso. Segundo Boccaccio, o objetivo de sua obra é elogiar as mulheres e ressaltar que possivelmente o texto não seja de interesse da sociedade. Nas palavras de Boccaccio: “escrevi um pequeno livro - antes para elogio do sexo feminino e

<sup>79</sup> “Perguntava-me quais poderiam ser as causas e motivos que levavam tantos homens, clérigos e outros, a maldizerem as mulheres e a condenarem suas condutas em palavras, tratados e escritos” (PISAN, 2006, p. 119).

<sup>80</sup> Pisan teve acesso ao livro a partir da tradução para o francês realizada em 1401 (CURNOW, 1975, p. 138).

<sup>81</sup> “Or il existait déjà un recueil de ce genre, que Christine ne pouvait guère ignorer: sans doute le *De claris Mulieribus* de Boccace n'était pas exclusivement un édifiant *Selectae*. Dans la longue liste des femmes illustres qu'il énumérait, plusieurs n'avaient point mené une vie exemplaire, on y voyait même figurer quelques *meretrices*. Il s'y trouvait néanmoins bon nombre d'exemples dont Christine pouvait faire son profit” (JEANROY, 1922, p. 94)

para o deleite dos amigos que para o elevado interesse da sociedade” (BOCCACCIO, 2011, p. 189). É possível supor que este desinteresse social se dava por que esta sociedade não tratava das mulheres, ou, ao menos, não versava a respeito do sexo feminino de modo a reconhecer qualidades.

O escritor não estava interessado apenas em enobrecer o sexo feminino<sup>82</sup>, embora objetivasse trazer justiça às mulheres ao escrever um livro sobre as conquistas femininas. Ele conclui não haver livros que falem sobre os feitos femininos, mesmo que elas tenham conquistas significativas. Afirma, então, que,

De fato eu me admirei, e muito, que as mulheres tenham tido tão pouca influência junto aos autores dessas obras, ao ponto de não alcançarem qualquer consideração à sua memória em descrição específica alguma, embora conste de maneira evidente nas histórias mais amplas que algumas mulheres realizaram não poucos feitos, de forma tão corajosa quanto forte. E se os homens – a quem foi concedida a robustez – devem ser exaltados todas as vezes em que tenham realizado grandes feitos, o quão mais amplamente se deve exaltar as mulheres, a quem foi dada pela natureza quase sempre inata fraqueza, corpo débil e engenho tacanho, se elas alcançarem um ânimo viril, e, com engenho notável e virtude conspícua, ousam e perfazem façanhas difícilimas mesmo para os homens? (BOCCACCIO, 2011, p. 194).

O projeto boccacciano é fazer justiça ao relatar as conquistas das mulheres e de seus feitos. Fica evidente nesta passagem quão é facilmente atribuída a fortaleza aos homens e a ideia de que a mulher está naturalmente associada à fraqueza: a elas não pertence o *ânimo viril*. Ainda assim, seu texto foi de grande importância para possibilitar o acesso a inúmeras biografias por parte de Pisan, uma vez que Boccaccio discorreu acerca de muitas mulheres que se destacaram, de algum modo, tanto na história quanto na mitologia. Com isto, apresentou mulheres que ousaram guerrear, governar, criar artes e desenvolver ciências. Destes *exempla*, 104 eram de mulheres na antiguidade e 6 de mulheres medievais (CURNOW, 1975, p. 147).

Segundo Calado (2006, p. 70, grifo nosso), “Christine retoma quase integralmente o esquema da obra de Boccaccio, em *De mulieribus claris*, sobretudo como *estratégia discursiva*, uma vez que as modificações permitem uma escritura autônoma da história das mulheres através do olhar de uma mulher”. Com isto, a filósofa Christine de Pisan apropria-se e adapta os *exempla* de Boccaccio. Ao manejar o conteúdo de maneira estratégica, retira os comentários morais do autor e adiciona seus próprios comentários de modo a ressaltar as virtudes das mulheres. Quanto a utilização do escrito boccacciano, Jeanroy tece críticas ao

---

<sup>82</sup> Boccaccio buscava resgatar os mitos antigos com a justificativa de que a mitologia antiga continha verdades, sentimentos e ideias, além de serem representações das crenças individuais dos povos (CURNOW, 1975, p. 148).

fato da filósofa não ser rigorosamente fiel ao texto de Boccaccio e dar poucos créditos ao autor:

Ela cede, portanto, à tentação, provavelmente bastante aliviada por encontrar um trabalho já pronto que teria custado a ela muitas pesquisas; ela começou a pilhar sem escrúpulos o tratado de Boccaccio, do qual, como veremos, ela não tomou emprestados menos que três quartos de seus exemplos. O método era comum, especialmente em obras desse tipo, e até Boccaccio havia às vezes se absterido de citar suas fontes. Se Christine faz referência ao seu livro, em várias ocasiões, ela o faz em termos vagos, que não permitem medir a extensão de suas tomadas (JEANROY, 1922, p. 94, tradução nossa)<sup>83</sup>.

Apesar da crítica acima, a filósofa deixa evidente que o seu interesse é recolher aquilo que os homens escreveram acerca das mulheres e transformar em um discurso a favor do sexo feminino. Isto pode ser visto na seguinte passagem da alegoria na qual a personagem Razão afirma: “Recomendo-te, então, que tires proveito de tais escritos que recriminam as mulheres, voltando-os ao teu favor, quaisquer que fossem a intenção deles” (PISAN, 2006, p. 122). Por esse meio, a filósofa Christine de Pizan destaca em sua obra o objetivo de resgatar a figura feminina e desfazer a imagem negativa que por muito tempo foi disseminada. Para alcançar esse propósito, a autora advoga o uso de escritos que abordam as mulheres depreciando-as de modo a servir-se deles como um discurso que as beneficie.

A abordagem adotada pela filósofa consiste em declarar sua intenção de empregar as obras elaboradas por homens, mesmo que misóginos, em benefício próprio. Ou seja, ela realiza uma manipulação retórica dos textos. Deste modo, a filósofa adianta que não reproduz o que aqueles escritores afirmaram, mas recorre a eles em virtude de sua própria defesa. Em vista disto, Pisan seleciona apenas algumas biografias para compor *A Cidade das Damas* e, além disso, realiza modificações, retirando partes e até mesmo os comentários moralizantes<sup>84</sup> feitos por Boccaccio, com afirma Jeanroy,

Ela não se preocupa com a fidelidade absoluta e, de maneira geral, encurta e simplifica; ela elimina pura e simplesmente as discussões cronológicas e genealógicas que agradam ao meticuloso Boccaccio, assim como as passagens em que ele cita suas fontes, as discute e expõe as razões de suas escolhas. Quando uma história lhe parece muito complicada, ela a reduz, arriscando-se a distorcê-la, aos

<sup>83</sup> “Elle céda donc à la tentation, fort heureuse sans doute de trouver tout fait un travail qui lui eût coûté bien des recherches; elle se mit à piller sans scrupule le traité de Boccace, auquel elle n'emprunta, comme on va le voir, pas moins des trois quarts de ses exemples. Le procédé était habituel, surtout dans les ouvrages de cette sorte, et Boccace lui-même s'était parfois abstenu de citer ses sources. Si Christine renvoie à son livre, et à plusieurs reprises, elle le fait en termes vagues, et qui ne permettent pas de mesurer l'importance de ses emprunts” (JEANROY, 1922, p. 94).

<sup>84</sup> Além dos comentários feitos por Boccaccio, acessados por Pisan já tinha sofrido modificações a partir da tradução francesa responsável por expandir o texto em certos pontos e condensar em outros adicionando comentários moralizantes (CURNOW, 1975, p. 139).

seus traços essenciais: isso é evidente, por exemplo, nos episódios de Mariamire (I, 43), Veronice de Cappadoce (I, 25) e Ysiphile (II, 10). Ela não hesita, sobretudo, em suprimir trechos que poderiam escandalizar seus leitores: por exemplo, ela não menciona a opinião, relatada por Boccaccio, de que Pentesileia teria sido atraída a Troia pelo desejo de ter um filho do valente Heitor (I, 19). Não se atrevendo a silenciar sobre o incesto atribuído a Semíramis (I, 15), ela mobiliza todas as ferramentas de uma sutil dialética para justificá-lo. *Em resumo, ela nunca esquece que está escrevendo um tratado de moral e não de história.*" (JEANROY, 1922, p. 103, tradução nossa, grifo nosso)<sup>85</sup>.

Como visto na passagem acima, a filósofa está escrevendo uma defesa moral das mulheres e não a história delas. Este processo pode ser visto na biografia de Semíramis, rainha que guerreou, construiu cidades, conquistou territórios, e que Pisan a descreve como “uma dama de muita virtude, força e coragem exemplar no exercício e prática das armas” (PISAN, 2006, p. 153). Semelhantes elogios são feitos a ela nos termos que Boccaccio utilizou para a descrever: “essa mulher teve espírito tão grande que, as nações que um homem feroz subjagara com armas e reprimira com violência, ela ousou assumir para serem governadas com arte e engenho” (BOCCACCIO, 2011, p. 199). No entanto, Boccaccio em seu comentário moralizante a esta biografia afirma que esta rainha foi dominada por lascívia:

De resto, todas essas coisas, admiráveis num homem valente (quanto mais numa mulher), e louváveis e dignas de ser celebradas em perpétua memória, uma única obscena mulher manchou com a depravação. Com efeito, uma vez que essa infeliz, entre outras, era inflamada como que por uma incessante compulsão libidinoso, acredita-se que se deitou com muitos (BOCCACCIO, 2011, p. 201).

Pisan exclui esta última parte e quanto ao fato de Semíramis ter relação com o próprio filho, a filósofa, como se estivesse respondendo à crítica que Boccaccio, afirma:

É bem verdade que muitos a criticaram- e com todo direito, se ela tivesse vivido sob nossas leis - pelo fato dela ter se casado com um filho que ela havia tido com Nino, seu esposo. Mas, os motivos que levaram-na a fazer isso foram dois: o primeiro é que ela não quis que no seu império tivesse outra dama coroada além dela, o que seria inevitável se seu filho se cassasse com outra; e outro motivo é que para ela nenhum outro homem era digno de tê-la como esposa, a exceção de seu próprio filho. Mas, apesar de ser um pecado muito grande, essa dama não tem que se desculpar, pois ainda não havia lei escrita na época. As pessoas viviam assim, agindo como melhor lhe parecesse, segundo a lei da Natureza, sem que fosse considerado pecado. Não há dúvida de que se ela pensasse que estaria agindo mal ou que poderia ser repreendida por isso, não teria se comportado assim, pois ela tinha

<sup>85</sup> “Elle ne se pique point de fidélité absolue, et, d'une façon générale, abrège et simplifie ; elle supprime purement et simplement les discussions chronologiques et généalogiques où se complaît le consciencieux Boccace, ainsi que les passages où il cite ses sources, les discute, et expose les raisons de son choix. Quand une histoire lui paraît trop compliquée, elle la réduit, au risque de la dénaturer, à ses traits essentiels: c'est ce que l'on peut constater par exemple dans les épisodes de Mariamire (I, 43), de Veronice de Cappadoce (I, 25) et d'Ysiphile (II, 10). Elle n'hésite pas surtout à supprimer les passages qui pourraient scandaliser ses lecteurs: elle ne mentionne pas, par exemple, cette opinion, rapportée par Boccace, que Panthasilée aurait été attirée à Troie par le désir d'avoir un fils du preux Hector (I, 19). N'osant passer sous silence l'inceste imputé à Sémiramis (I, 15), elle déploie pour l'excuser toutes les ressources d'une subtile dialectique. Elle n'oublie jamais en somme que c'est un traité de morale et non d'histoire qu'elle écrit.” (JEANROY, 1922, p. 103).

um coração muito nobre e generoso, e prezava muito pela sua honra (PISAN, 2006, p. 155)

O trecho permite constatar que Christine de Pisan buscou formas de argumentar em favor de Semíramis e, além de defendê-la com relação ao seu casamento com o próprio filho, a filósofa também exclui qualquer descrição de Semíramis relacionada ao termo “lascívia”, usado por Boccaccio. Ademais, a filósofa elege Semíramis como primeira pedra de sua cidade alegórica: “Está posta agora a primeira pedra das fundações de nossa Cidade. Agora devemos assentar uma grande quantidade de outras pedras para fazer avançar nossa construção” (PISAN, 2006, p. 155). O *exemplum* de Semíramis deixa claro que a defesa de Pisan é moral e política, pelas suas características positivas relacionadas à fortaleza e a coragem que a rainha possuía - consideradas como naturalmente masculinas naquele contexto. Assim, tem-se Semíramis como a primeira pedra que constitui os muros da cidade das damas, uma mulher que governou e guerreou.

Neste sentido, Pisan é honesta, afirmando antecipadamente que não repetirá os textos escritos por homens cegamente, pois no texto “‘Clariss Mulieribus’, Boccaccio é basicamente hostil às mulheres, e Christine de Pisan tem o cuidado de escolher apenas aqueles trechos dele que podem ser usados para apresentar uma *representação positiva da mulher* que ela está discutindo” (CURNOW, 1975, p. 152, tradução nossa, grifo nosso)<sup>86</sup>. A filósofa, portanto, não está disposta a repetir as críticas feitas às mulheres, mas rebate-as e/ou omite-as. Com isso, embora tenha usado o texto de Boccaccio como principal fonte de *exempla* de mulheres renomadas, nem todas as mulheres referidas por Boccaccio são retomadas pela filósofa. Recorre apenas as que trazem, de algum modo, um engrandecimento para o sexo feminino e contribuem para a construção de uma imagem positiva das mulheres<sup>87</sup>, frente às declarações misóginas presentes na literatura de seu contexto. Deste modo, a obra de Boccaccio serviu à Pisan de fonte para encontrar *exempla* de mulheres virtuosas, enquanto este autor possibilitou contato de Pisan com mulheres da mitologia e da antiguidade.

Diferente de Boccaccio, Pisan tinha as virtudes como critério de escolha das biografias que estariam presentes na *Cidade das Damas*; pois elas possibilitavam a construção de uma concepção positiva das mulheres. Através das virtudes, as mulheres apresentavam qualidades que geralmente se relacionam à figura masculina, como a fortaleza, a coragem, a justiça, o engenho de governar. Assim, Boccaccio esclarece no início de sua obra que

<sup>86</sup> “In the Clariss Mulieribus, Boccaccio is basically hostile to women, and Christine de Pisan is careful only to choose those of his passages wich can be used to present a *positive portrayal* of the woman that she is discussing” (CURNOW, 1975, p. 152, grifo nosso).

<sup>87</sup> Pisan objetiva evidenciar que “As mulheres contribuem para o equilíbrio da ordem social, política e divina, e as acusações dos clérigos misóginos são infundadas.” (VIDET-REIX, 2011, p. 63, tradução nossa).

escolheu as mulheres às quais escreveria as biografias pela fama, ou seja, famosas, independente da razão:

Na verdade, não tenho intenção de tomar a palavra “fama” num sentido estrito, ao ponto de parecer que sempre se reduza à virtude; mas sim de estendê-lo, com a gentil permissão dos leitores, a um sentido mais amplo e compreender como “famosas” aquelas que eu souber que são notabilíssimas e faladas em todo o mundo, por qualquer que seja seu feito (BOCCACCIO, 2011, p. 194).

Enquanto o objetivo de Boccaccio se fincava pela descrição da fama e do mérito das excelentes mulheres pagãs presentes na história, Christine de Pisan se interessa por também elevar as mulheres cristãs e hebraicas a título de serem exemplares. As santas interessavam por serem *exempla* de mulheres devotas a Cristo (CURNOW, 1975, p. 149-150). Porém, Boccaccio não podia oferecer a Pisan estes *exempla* por considerar que seria desrespeitoso colocá-las em seu texto junto às pagãs como ele afirma, “Todavia, que eu não omita: foi de meu parecer não misturar a quase todas estas pagãs nenhuma dentre as sacras mulheres hebraicas ou cristãs” (BOCCACCIO, 2011, p.196).

Diferentemente, o autor Vincent Beauvais (1190 – 1264), fornece para a filósofa em estudo os *exempla* de mulheres cristãs em sua obra *Espelho Histórico (1240 – 1260)*. Os *exempla* de mulheres religiosas representam o sagrado na obra a *Cidade das Damas*, com os *exempla* das mulheres bíblicas, santas e mártires. Deste modo, a personagem alegórica Dama Retidão menciona a necessidade de consultar o texto de Vincent para mais *exempla*:

Se quisesse enumerar-te todas as virgens santas que mereceram o Paraíso pela coragem que elas mostraram em seus martírios, iria precisar de uma longa narrativa. Eu poderia citar-te por exemplo Santa Cecília, Santa Inês, Santa Águeda, e muitas outras. Se queres saber mais, basta consultar o ‘*Speculum Historiale*’, que reúne vários exemplos (PISAN, 2006, p. 334-335)

O principal ponto de trazer no texto as mulheres mártires, foi provar que a mulher não é fraca. A necessidade de se provar isto vem dos textos de tradição ovidiana e aristotélica que apresentam a natureza feminina como fraca, como foi visto no primeiro capítulo, tradição que já havia sido criticada desde a querela de mulheres. Deste modo, Pisan visava combater uma acusação que era comumente feita às mulheres neste período, como se demonstra na seguinte passagem: “Todavia, os homens, sobretudo em seus livros, estão todos de acordo que acima de todos seus defeitos, as mulheres são volúveis e inconstantes, frívolas e levianas, de temperamento fraco, maleável como as crianças no que diz respeito à firmeza” (PISAN, 2006, p. 270). Neste sentido, a mártir representa a coragem e fortaleza de quem está disposto a perder a própria vida em defesa de sua religião, é, portanto, demonstração de desinteresse

pelo corpo físico. As mulheres mártires demonstram que as mulheres não são fracas ou inconstantes nem em relação ao espírito, nem em relação ao corpo.

A filósofa visa mostrar, igualmente, que mesmo diante de situações extremas nas quais suas vidas estão em perigo, as mulheres conseguem manter sua constância e fidelidade às suas crenças e princípios. Ademais, Pisan também reforça a importância das mulheres na história e na religião, muitas vezes negligenciadas ou esquecidas pelos escritores e pensadores da época. Fazer justiça ao trazê-las para a história já era um projeto de Boccaccio, como se pôde observar, no entanto, ele optou por não abordar, em seu texto, as mulheres religiosas. A inclusão desses *exempla* na obra *A Cidade das Damas* serve como uma forma de valorizar e enaltecer as mulheres, além de combater as injustiças e desigualdades de gênero presentes na sociedade medieval, ainda que não tendo início nesta, como se observa na seguinte passagem:

Os gregos consideravam a mulher como inferior, e Aristóteles definiu a mulher como um homem imperfeito. De acordo com o direito romano, a mulher é menor. A posição da mulher tornou-se muito complexa na sociedade cristã. Teólogos e escritores frequentemente falavam da inferioridade da mulher e de seu estado basicamente maligno. [...] A doutrina cristã do celibato causou um ataque ao casamento e diminuiu ainda mais o status da mulher, visto ser na relação familiar que a mulher anteriormente tinha sua defesa e definição mais positivas (CURNOW, 1706, p. 200, tradução nossa)<sup>88</sup>.

A Justiça, personagem da alegoria de *A Cidade das Damas*, responsável por finalizar a cidade, apresenta a Virgem Maria como rainha da cidade e traz os *exempla* de diversas profetizas<sup>89</sup>. Para a filósofa, os *exempla* dessas mulheres mostram como a mulher

---

<sup>88</sup> “The Greeks considered woman inferior, and Aristotle defined the female as an imperfect male. According to Roman Law, woman is a minor. The position of woman became very complex in Christian society. Theologians and writers frequently spoke of woman’s inferiority and her basically evil state. [...] The Christian doctrine of celibacy occasioned an attack on marriage and further lowered the status of woman, as it was in the family relationship that woman had formerly had her most positive defense and definition.” (CURNOW, 1706, p. 200)

<sup>89</sup> “Estas mulheres se mantiveram castas a vida inteira, desprezando todo ato impuro. Eram todas chamadas de Sibilas. Mas, isso não significa que se trata de seus nomes. Sibila quer dizer: aquela que conhece o pensamento de Deus. E foram assim chamadas, por profetizarem coisas tão extraordinárias que apenas o espírito divino poderia ter ditado aquelas palavras. Trata-se, portanto, de um título, e não de um nome próprio. As sibilas nasceram em diferentes países do mundo e em épocas distintas, mas todas profetizaram grandes coisas para o futuro, em particular, a vinda de Jesus Cristo. Apesar de serem todas pagãs e nenhuma pertencia à religião dos judeus. A primeira era originária de Persa e por isso chamada, Pérsica. A segunda era de Líbia, assim chamada Líbica. A terceira é gerada no templo de Delfos e por isso vem a se chamar Déléfica. Foi ela quem profetizou a destruição de Tróia, muito antes que viesse a acontecer. Ovídio dedicou-lhe vários versos em uma de suas obras. A quarta era da Itália e chamou-se Ciméria. A quinta, nascida na Babilônia, chamava-se Erifile; Foi ela que deu a resposta aos gregos, que vieram até ela quando iam destruir Tróia e a fortaleza de Ilion, sobre os quais Homero escreveu erroneamente. Foi também chamada de Eritréia, por ter morado na ilha do mesmo nome e por ter sido lá que seus livros foram encontrados. A sexta, da ilha de Samos, chamou-se Samia. A sétima recebeu o nome de Cumes, e era da região Campania, na Itália. A oitava chamava-se Helespôntica, pois, havia nascido na planície de Tróia, Helesponto, e viveu na época dos célebres autores Solone e Tiro. A nona nasceu em Frígia e veio a ser chamada Frígia; ela anunciou a queda de muitos reinos e predisse a vinda do falso profeta Anticristo. A décima, de nome Tibure, era por outros chamada de

consegue enunciar através de suas falas elementos significativos que influenciaram tanto a religião cristã quanto o curso da humanidade. Isto representa um contra argumento à ideia de que as mulheres são faladeiras ou fofoqueiras. Pisan, então, crítica o provérbio que afirma que as mulheres nasceram “para chorar, falar e tear”:

Desse mesmo modo, Deus deu a palavra às mulheres. [...] Contrariamente ao que diz o provérbio – que eu não sei quem o inventou exclusivamente com a intenção de prejudicá-las –, se palavra de mulher fosse tão condenável e com tão pouca autoridade como dizem alguns, Nosso Senhor Jesus Cristo não teria nunca consentido que uma mulher fosse a primeira a anunciar o mistério tão glorioso de sua Ressurreição (PISAN, 2006, p. 143-244).

Contra a acusação de que as mulheres são faladeiras, a filósofa transforma vício em virtude, apresentando o falar da mulher como algo virtuoso e que anuncia a verdade, não como vício. Para Leite (2008, p.117), “Um dos propósitos mais caros a Christine era exatamente que as mulheres fossem ouvidas.” Além disso, Christine traz o *exemplum* de Maria como contraponto da imagem de Eva, a mulher viciosa, relacionada ao pecado original. Maria seria a mulher que trouxe Cristo ao mundo, portanto, de importância imensa para a humanidade por trazer ao mundo a redenção. Neste sentido, Maria representa a junção de todas as virtudes, sendo o principal dos *exempla* contidos na *Cidade das Damas*. Assim, se o imaginário medieval relaciona a imagem da mulher ao mal na perspectiva cristã, a filósofa utiliza-se desta mesma perspectiva para defendê-la, afirmando que maior que o mal cometido por Eva foi o bem cometido por Maria<sup>90</sup>. O coroamento da cidade é a presença daquela mulher que, na concepção cristã, seria a mais virtuosa das mulheres.

Em suma, utilizando-se dessas fontes para transformá-las em defesa de seu sexo, Pisan trouxe diversos *exempla* de mulheres que contrapõem no mundo concreto aquelas acusações que recebiam. Ao afirmar-se como um desses *exempla*, Pisan realiza também de defesa do eu<sup>91</sup>, *moi Christine* (GARCÍA, 2015, p. 8): escritora, narradora e personagem principal de sua cidade, denunciando assim, a exclusão da mulher do saber, inclusive do saber que diz respeito a si mesma. O que se tratou até este ponto evidencia que a defesa que a filósofa faz é da mulher está relacionada à moralidade. Desse modo, a defesa dela é política,

---

Albunea, muito estimada por ter anunciado de maneira muito clara a vinda de Cristo” (PISAN, 2006, p. 210-211).

<sup>90</sup> “Ora, podes ver a insanidade daquele que é tido como sábio, pois foi por intermédio da mulher que o homem pôde reinar junto a Deus. E, se alguém me disser que ele foi banido por uma mulher, por causa da dama Eva, responderei que, graças a Maria, ele ganhou grau muito mais alto do aquele que havia perdido por causa de Eva” (PISAN, 2006, p. 139).

<sup>91</sup> “[...] poderíamos pensar que o fato de Christine de Pisan assumir sua identidade de mulher escritora/escritora mulher \_ ‘Je, Christine’ \_ seria uma tentativa de romper com os padrões vigentes de discriminação da mulher. Sendo ela uma escritora, escolhe como ‘campo de batalha’ um espaço quase que exclusivo dos homens, em uma época em que as mulheres eram co-tuteladas (LEITE, 2008, p. 68).

religiosa e moral. No próximo tópico, será analisada a constituição de uma utopia para a defesa das mulheres, em continuação ao objetivo de entender como Pisan se faz filósofa em meio a um espaço hegemonicamente masculino como a escrita.

### **3.3 A utopia feminina no campo das letras - argumentos em defesa e proteção às mulheres**

Analisaremos, agora, como Christine de Pisan se desenha enquanto filósofa que adentrou o campo da escrita escrevendo uma utopia em defesa das mulheres. Para isso, traça-se uma relação entre sua utopia e a *República* de Platão. Identificando as injustiças no que se refere ao papel e ao tratamento recebido pelas mulheres no medievo, como também antes deste período, esta filósofa reúne diversos *exempla* de mulheres para contrapor as acusações que elas sofriam e para isso idealiza uma cidade para as mulheres<sup>92</sup> no *Campo das Letras*. Este campo representa um lugar fértil para a defesa das mulheres, como se pode ver nas palavras da Razão, interlocutora alegórica de Pisan: “Levante-te, filha! Sem mais demora, partamos ao Campo das Letras; é nessa terra rica e fértil que será fundada a Cidade das Damas, lá onde se encontram tantos frutos e doces rios, lá onde a terra abunda em tantas coisas boas” (PISAN, 2006, p. 131).

A *Cidade das Damas* foi considerada uma utopia por apresentar características de textos utópicos e, por isso, recebe essa qualificação mesmo sendo anterior à formulação do termo. Sendo a obra anterior ao conceito de utopia, cabe analisar as suas características, bem como os ideais utópicos presentes desde a antiguidade e principalmente no período da idade média, o qual Christine de Pisan vivenciou. Para entender os aspectos utópicos em obras anteriores, optou-se por passar por certos pontos do texto *República* de Platão, no entanto, é preciso deixar claro que não se pretende esgotar uma análise desta obra. Cabe, também, discernir as ideias utópicas no medievo que influenciaram o pensamento de Christine de Pisan. Deste modo, reconheceremos as influências utópicas em Pisan para responder à questão: como, em Pisan, a utopia consiste em uma a defesa da condição feminina? O que faz as utopias anteriores não incluírem o grupo das mulheres?

---

<sup>92</sup> “Então, da ideologia androcêntrica dominante no final da Idade Média aparece o discurso antagônico de Christine de Pisan que emprega os mesmos códigos literários dos textos oficiais a fim de manifestar um novo discurso de uma minoria oprimida pelas normas do discurso integracionista do macho, reivindicando um espaço através das vozes das mulheres autoras” (CALADO, 2006, p. 73).

A palavra utopia, etimologicamente, significa não (*u*) lugar (*tópos*), ou seja, lugar nenhum<sup>93</sup> no qual se idealiza um “espaço” com valores, costumes e práticas diferentes da sociedade habitada pelo idealizador, ou seja, apresenta-se como contra modelo daquilo que se vive. Estas utopias são, por vezes, representadas como cidades perfeitas. Marilena Chauí considera que a utopia só existe quando há ruptura com a sociedade existente<sup>94</sup>. Pode-se, portanto, considerar que as utopias vão além das sociedades existentes e deste modo as transbordam. É neste sentido que não podem ser entendidas como um lugar fixo, mas um não-lugar ideal e não-fixo.

Desta maneira, as primeiras utopias, em um sentido geral, foram idealizadas antes mesmo que o termo fosse usado pela primeira vez. Elas representam comunidades, que, geralmente, visam a felicidade, sendo guiadas por princípios como justiça, liberdade, etc. Quanto ao termo, foi utilizado pela primeira vez por Thomas More (1478 – 1535), filósofo humanista da renascença, em sua obra política *Utopia*<sup>95</sup> (1516). Embora o termo seja datado de 1516, é possível identificar características e aspectos que servem de forma e modelo para se pensar as utopias, de modo a viabilizar o reconhecimento de textos utópicos anteriores ao seu uso literal. Para isso, investigaremos as características de um texto utópico, para que a partir delas possamos identificar os textos que possuem as características de um texto utópico e com isso, compreenderemos a utopia *A Cidade das Damas*.

Um dos textos mais mencionados como exemplar de utopia, ainda que anterior ao surgimento do termo, é a *República* de Platão<sup>96</sup>. Nunes considera o texto platônico um horizonte para as outras utopias, inclusive as modernas, nas quais se encontra a de More<sup>97</sup>. Em linhas gerais, apresenta-se agora o modo de organização da cidade idealizado neste texto. A Cidade platônica, idealizada em um diálogo para descobrir o que é justiça, surge por *necessidade* dos seres humanos de se unirem em benefício da comunidade<sup>98</sup>. Governada por

<sup>93</sup> “Em grego, *tópos* significa lugar e o prefixo ‘*u*’ tende a ser empregado com significado negativo, de modo que utopia significa ‘não lugar’ ou ‘lugar nenhum’” (CHAUÍ, 2016, p. 30).

<sup>94</sup> “[...] só pode haver utopia quando se considera possível uma sociedade totalmente nova e cuja diferença a faz ser absolutamente outra” (CHAUÍ, 2016, p. 32).

<sup>95</sup> Essa obra trata de uma sociedade idealizada em uma ilha da Inglaterra e representa uma crítica social a este país e ao sistema de organização da sociedade em geral. (MORE, 2004).

<sup>96</sup> “De fato, sob o impacto da obra de More, foram chamadas utópicas obras como a República de Platão, a Eneida de Virgílio, os poemas de Ovídio sobre a Idade de Ouro, o relato bíblico do Paraíso Terrestre e, particularmente, a esperança milenarista ou o simbolismo profético medieval do abade franciscano Joaquim di Fori, que interpretara a história segundo a imagem de três eras ou idades, a terceira e última das quais seria um tempo de sabedoria, sem escravos nem senhores, regida pelo amor e pela amizade, pelo espírito e pela liberdade” (CHAUÍ, 2016, p. 34).

<sup>97</sup> “Estudada no renascimento como fonte do pensamento moral e político da antiguidade clássica, A República tornou-se, por obra dos humanistas, a venerável utopia, modelo da Amaurotas de Thomas Morus, e da Cidade do Sol de Campanella” (PLATÃO, 2000, p. 1).

<sup>98</sup> “Assim, quando algum indivíduo chama outro para ajudá-lo nalgum empreendimento, e mais um terceiro para outra precisão, desse modo, por serem múltiplas as necessidades de cada um, vários indivíduos se reúnem no

um filósofo, essa cidade é guiada pela busca do bem e da felicidade de todos<sup>99</sup>. A felicidade é garantida quando cada um realiza aquela função que lhe cabe, predisposto a esta função naturalmente mas também treinado para exercê-la por meio de um processo educativo (PLATÃO, 2000, p. 210).

O período medieval também não esteve isento de utopias e pensamentos utópicos. Segundo Hilário Franco, neste período, pode-se identificar dois tipos de utopias, um deles sendo a da cidade, muitas vezes representada na literatura, teologia e filosofia medievais como a cidade celeste de Jerusalém; o outro é a utopia do campo representada pelo jardim do Éden<sup>100</sup>. A utopia cidadina representa o domínio do homem que organiza a vida em sociedade para lutar contra as inconstâncias na natureza. Enquanto a do jardim, quase sempre se localiza em uma ilha ou montanha isolada da civilização, civilização considerada pecadora visto a primeira cidade, neste imaginário, ter sido criada por Caim (HILÁRIO, 1992, p.17). Hilário considera que as duas em essência são as mesmas: a busca por uma perfeição e por condições que possibilitasse traspasar as misérias causadas por condições climáticas e sociais às quais estavam sujeitos os povos medievais (HILÁRIO, 1992, p.113).

Uma diferença das utopias medievais em relação às demais é que enquanto estas últimas buscam o não-lugar, a medieval busca o retorno do homem ao estado antes do pecado original, no qual não havia labor, miséria, fome, dor, catástrofes naturais, entre outras. É uma busca pelo paraíso perdido, conservando o elemento utópico da esperança presente na imaginação e no sonhar. Deste modo, a utopia medieval configura-se como “[...] retorno a uma situação primordial da humanidade” (HILÁRIO, 1992, p. 12).

A utopia de Christine de Pisan se identifica com diversos elementos utópicos das utopias medievais (como a utopia da cocanha e a utopia da igualdade, citadas por Hilário Franco), tais como a crítica às condições de desigualdade e a busca por uma cidade perfeita voltada para atender as demandas das mulheres. *A Cidade das Damas* pode ser considerada um não lugar, pois é construída, unicamente, no *campo das letras*, possibilitando diversas interpretações. Segue a inquietação central da *Cidade das Damas*: “Perguntava-me quais

---

mesmo local, para reciprocamente se auxiliarem. Damos o nome de cidade a semelhante ajuntamento, não é verdade?” (PLATÃO, 2000, p. 110).

<sup>99</sup> “Quando constituímos a cidade, não tínhamos por escopo deixar uma classe mais feliz do que as outras, porém promover a felicidade máxima da cidade” (PLATÃO, 2000, p. 185).

<sup>100</sup> “O primeiro mito da humanidade possivelmente tenha sido sobre a condição perfeita perdida, o Paraíso. No Ocidente medieval cristão, esse sonho coletivo e comum a inúmeras civilizações estava naturalmente alicerçado na Bíblia que se abre e se fecha com o paraíso. O primeiro é o jardim do Éden, reflexo das sociedades essencialmente agrárias do Oriente Médio antigo, o segundo é uma cidade, a Jerusalém Celeste, reflexo da civilização greco-romana na qual os centros urbanos se constituíam nos pontos vitais político, econômico e cultural. A Idade Média, herdeira de todas aquelas sociedades, oscilava entre uma imagem agrária e outra urbana do Paraíso” (HILÁRIO, 1992, p.113).

poderiam ser as causas e motivos que levavam tantos homens, clérigos e outros, a maldizerem as mulheres e a condenarem suas condutas em palavras, tratados e escritos” (PISAN, 2006, p. 119).

O espírito da utopia chegou até a filósofa Christine de Pisan, aqui estudada<sup>101</sup>. As heranças deixadas pela *República* foram absorvidas pelo imaginário utópico medieval para a posteridade como, por exemplo, objetivar a felicidade, busca por perfeição, elaborar utopias regidas pelas virtudes e o ideal de rei filósofo. Deste modo, é possível identificar vários traços semelhantes nas obras de Pisan e Platão, como, por exemplo: a ideia de que às mulheres deve ser provida educação enquanto participantes e contribuintes com o meio social e político, ou, no caso de Pisan, que a cidade das damas deva ser realizada com material virtuoso constituindo uma valoração das virtudes como fez Platão na *República*.

A inquietação da filósofa em buscar os fundamentos das difamações e a idealização de uma cidade para o sexo feminino evidencia que Pisan visa fundar uma cidade/argumento capaz de defender e proteger as mulheres. Deste modo, o *tópos* de idealização da cidade era o *campo das letras*, o mundo da argumentação lógica, da busca de fundamentos, ou seja, aquele mundo intelectual hegemonicamente masculino das “palavras, tratados e escritos”. Assim, a cidade de Christine de Pisan não visa o retorno ao paraíso perdido e, neste sentido, é histórica e temporalmente localizada, visto que, em certa medida, ela “perdoa” a humanidade pelo pecado, ao passo que traz Eva para a sua argumentação:

Ora, podes ver a insanidade daquele que é tido como sábio, pois foi por intermédio da mulher que o homem pôde reinar junto a Deus. E, se alguém me disser que ele foi banido por uma mulher, por causa da dama Eva, responderei que, graças a Maria, ele ganhou grau muito mais alto do que aquele que havia perdido por causa de Eva. Pois, a humanidade não teria se unido à divindade se não fosse o pecado de Eva. Homens e mulheres devem louvar essa falta, que através da qual uma honra tão grande lhes adveio, pois, quanto maior tenha sido o rebaixamento da natureza humana por uma criatura, mais alta foi sua elevação por outra criatura (PISAN, 2006, p. 139).

Pode-se concluir que a cidade idealizada por Christine de Pisan se apresenta não apenas como crítica à sociedade de modo geral, mas também como uma defesa das mulheres, inclusive daquela considerada responsável pelo pecado original. Por viver uma sociedade misógina, esta filósofa traçou os modos de combater essa misoginia no plano da escrita. A cidade é, então, construída para contra argumentar a misoginia e as difamações feitas às mulheres. Portanto, a Dama Razão irá ser responsável por defender o sexo feminino no

---

<sup>101</sup> Segundo Forhan, Christine de Pisan foi influenciada por *Policraticus* John of Salisbury que por sua vez foi influenciado por Cícero e Platão em suas *Repúblicas* (FORHAN, 2017, p. 36).

âmbito da argumentação, apresentando diversos *exempla* de mulheres virtuosas que vão de encontro às difamações.

Contudo, se as utopias eram idealizadas mesmo antes de Pisan e reivindicavam valores como justiça, felicidade, entre outros, por que essas utopias não eram para todos, de modo a necessitar uma utopia para as mulheres? Por que uma cidade específica para as mulheres em Christine de Pisan? Qual o significado dessa especificidade? Não se podia apenas criar uma cidade da justiça ou do ser humano? A cidade platônica, por exemplo, pode fornecer benefícios de modo igualitário também ao grupo das mulheres? Para entender se a utopia platônica é também para as mulheres precisa-se colocar ainda mais uma questão: qual o papel da mulher na utopia platônica?

O filósofo Platão defende que as mulheres podem exercer quaisquer funções, inclusive governar a cidade. Isto apresenta-se como algo distante de sua realidade, visto que, Atenas, cidade do filósofo, era uma cidade onde as mulheres não tinham nem mesmo o *status* de cidadãs. No entanto, segundo Platão<sup>102</sup>, em todas as atividades as mulheres seriam mais fracas que os homens. O que pode ser inferido do texto platônico é que independente de quão boa a educação seja, as mulheres sempre serão mais fracas por uma condição naturalmente imposta e inerente a elas, apesar do mesmo filósofo afirmar que mulher e homem possuem a mesma natureza.

Outro ponto se refere à propriedade. Na cidade platônica as mulheres (mesmo fracas) contribuem tanto quanto os homens desde a reprodução até a guerra e a possibilidade de governança. Porém, as mulheres são propriedade dos homens<sup>103</sup>, isso as coloca numa posição de objeto de posse, uma posse comum dos bens, onde se incluem as crianças e as coisas em sentido geral. Assim, as mulheres podem ser guardiãs, mas são, por outro lado, posse dos guardiões. Esta organização da propriedade é para o bem de todos, no entanto, não identificamos o benefício disso para as mulheres. Assim, a utopia platônica não é utópica para elas.

O texto platônico, apesar dos pontos mencionados anteriormente, é um avanço no imaginário antigo em relação à posição social das mulheres. A sociedade na qual vivia o filósofo não considerava que as mulheres sequer eram cidadãs, estava fora de questão a *possibilidade* de governarem. O destaque que damos à palavra possibilidade deve-se ao fato

<sup>102</sup> “Sendo assim, meu caro, não há ocupação especial na administração da cidade que toque apenas à mulher, na qualidade de mulher, ou ao homem, enquanto homem; as aptidões naturais são igualmente distribuídas nos dois sexos, podendo exercer por natureza qualquer função tanto a mulher quanto o homem, com a diferença de que a mulher é mais fraca que o homem” (PLATÃO, 2000, p. 236).

<sup>103</sup> “Que as mulheres devem pertencer em comum a todos os homens, sem que nenhuma venha a formar com ninguém um casal particular” (PLATÃO, 2000, p. 239).

de que na *República*, embora seja dado às mulheres a *possibilidade*, parece que as condições de atualização dessa *possibilidade* de governo não são alcançáveis.

No imaginário utópico medieval cristão, não houve grandes papéis às mulheres, pois era uma sociedade profundamente misógina, como afirma Hilário, “Daí que para a Idade Média o grande recurso da injustiça fosse a utopia” (HILÁRIO, 1992, p.54). Com isso, no que concerne ao papel das mulheres nas utopias, o medievo representou um retrocesso comparado ao texto platônico. Compreendemos que o texto de Christine de Pisan, em relação ao platônico, confere às mulheres posições sociais consideradas pela sociedade como masculinas.

Assim, *A Cidade das Damas* defende que as mulheres possam governar ou realizar quaisquer funções, basta que para isso elas sejam educadas. Semelhantemente, Platão afirma que as mulheres também podem realizar quaisquer funções, porém ele objeta que as mulheres sempre serão mais fracas. Pisan apresenta inúmeros *exempla* de mulheres que governaram, assim como argumentos em favor do governo feminino. A cidade da filósofa é idealizada, construída e ocupada por mulheres. Deste modo, Pisan estava reivindicando o que até o texto platônico, modelo de utopias, já continha que era um papel social da mulher, ativa na sociedade, uma função para além da procriação.

Em síntese, *A Cidade das Damas* de Christine de Pisan é uma utopia de defesa: defesa das mulheres; é uma utopia de segurança: visa assegurar que neste espaço as mulheres estão protegidas inclusive da violência física e sexual e é uma utopia de ruptura da sociedade, rompe com elementos da sociedade, principalmente no que concerne aos elementos misóginos que constituem a sociedade medieval. Dessa maneira, Pisan defende que a mulher também pode ocupar a sociedade para além do ambiente doméstico: as mulheres podem governar. A cidade é um contra argumento da realidade vivida pela filósofa. Se, na sociedade medieval, a mulher é definida como viciosa e má, na cidade das damas, as mulheres são virtuosas e boas.

*A Cidade das Damas*, portanto, não é uma autossegregação das mulheres, mas um espelho no qual a sociedade de seu tempo e as futuras devem olhar para identificar os pontos que estão sem razão, sem justiça e sem retidão para com esse público: as mulheres. Por fim, traçamos a última linha da análise da autoconstrução de Pisan enquanto filósofa, escritora de um utopia alegórica que se utiliza de *exempla* de mulheres para defendê-las. Ela faz isso criticando aqueles escritores e filósofos que utilizou para legitimar a sua entrada no campo hegemonicamente masculino da escrita, escrevendo uma utopia crítica não apenas aos misóginos, mas também aquela que é a referência das utopias *A República*.

## 4 DEFESA POLÍTICA DAS MULHERES ATRAVÉS DA REIVINDICAÇÃO POR EDUCAÇÃO

No capítulo anterior, examinamos autores e textos que influenciaram a escrita de *A Cidade das Damas*. Agora visamos compreender a defesa política das mulheres por meio da educação. Inicialmente, abordaremos como o conceito de mulher se encontra definido pela tradição filosófica, em outros autores<sup>104</sup> e em Christine de Pisan. Tal passo se mostra necessário para podermos entender os fundamentos das declarações misóginas, criticadas no texto da filósofa. Em vista disso, passa-se da tradição platônica e aristotélica ao medievo. Este exame possibilitará, no decorrer deste capítulo, a compreensão dos argumentos de Christine de Pisan contra a inferiorização feminina. A partir disso, entenderemos a condição de inferioridade das mulheres em Aristóteles e em autores influenciados por este, como Isidoro (560-639) e Aquino (1225-1274).

No segundo tópico deste capítulo, trataremos acerca do deslocamento de inferioridade para inferiorização das mulheres realizado pela filósofa Christine de Pisan. Para isso, analisaremos o pensamento aristotélico por um viés político, compreendendo a transposição que ele fez da inferioridade feminina do campo físico e biológico ao político. Além disso, versaremos acerca dos argumentos de que as mulheres são inferiorizadas social e politicamente por lhes ser negada a formação educacional, conforme Christine de Pisan.

No último tópico deste capítulo, propomos a identificação do conceito de bem comum como fundamento para uma exigência de espaço político para as mulheres. Segundo Christine de Pisan, as mulheres são limitadas ao espaço doméstico não por não possuírem outras capacidades para funções externas ao ambiente da casa, mas por não serem educadas para tanto. Assim, a filósofa utiliza-se do conceito de bem comum para argumentar que as mulheres são racionais e humanas tal como os homens. Dessa maneira, não há, portanto, justificativa para ficarem de fora do bem comum que a formação educacional que possibilitaria a elas serem agentes políticos para além do espaço doméstico. Isso permite concluir que, para Pisan, a educação desempenha um papel fundamentalmente político.

### 4.1 Desconstruindo a inferiorização feminina: uma análise crítica dos fundamentos filosóficos da inferioridade da mulher

Neste momento, versaremos acerca da condição das mulheres em Platão,

---

<sup>104</sup> Como Isidoro (560-639) e Aquino (1225-1274).

Aristóteles, Isidoro de Sevilha (560-639), Tomás de Aquino (1225-1274) e Christine de Pisan. Em *A Cidade das Damas*, Pisan realiza uma crítica às falas e declarações misóginas, como já mencionamos anteriormente, constatando que “Era quase impossível encontrar um texto moral (...), sem que antes de terminar a leitura não me deparasse com algum capítulo ou cláusula repreendendo as mulheres” (PISAN, 2006, p.119). No que consistia essa repreensão? Para a filósofa, a resposta a essa pergunta estava atrelada à figura da mulher vista como essencialmente má. Com vistas a compreender a origem do mal atribuído às mulheres, a filósofa, argumentando de modo retórico, questiona a criação divina delas: “Espantava-me, assim, que um artesão tão digno pudesse ter realizado uma obra tão abominável, na qual, segundo a opinião daqueles autores, reside todos os males e vícios (PISAN, 2006, p. 120). Estas afirmações nos permitem entender a crítica feita por Pisan à imagem construída sobre as mulheres no medievo. Assim vale investigar alguns fundamentos para tal imagem.

Estes fundamentos acerca da perspectiva negativa das mulheres, na tradição filosófica, podem ser encontrados em filósofos como Aristóteles, mas antes vejamos o pensamento de Platão para compreender o modo como o filósofo entende a natureza feminina. No capítulo anterior, pôde-se constatar que Platão identifica a mulher como mais fraca em relação ao homem, embora o filósofo considerasse que ambos têm a mesma natureza. Este fato implica que elas podem exercer as mesmas funções<sup>105</sup> que os homens.

No entanto, além de sempre serem mais fracas, para o filósofo, as mulheres são propriedades comuns aos homens<sup>106</sup>, isso permite identificarmos um problema na compreensão extraída de seu texto sobre a condição feminina: como as mulheres poderão ser guardiãs e, ao mesmo tempo, posse dos guardiões? Isso se explica porque o papel, a condição e a função das mulheres na república, não era o foco central de Platão. Longe disso, o problema platônico consistia na discussão acerca da propriedade privada da mulher, visto que isto seria responsável por desunir a cidade<sup>107</sup> que só seria perfeita se fosse una. Por esta razão, o filósofo defende como solução a propriedade comum das mulheres. Assim, entendemos que enquanto elas são consideradas como propriedade, estão em uma subcategoria de humano (mais fraca), e não como um ser igual em relação ao homem.

---

<sup>105</sup> Para isso, precisam receber também a mesma educação, como será visto no próximo tópico.

<sup>106</sup> “Desse modo, mais do que alhures, participarão em comum os nossos cidadãos de tudo que for por eles denominado meu, participação que irá intensificar-lhes a vivência em comum dos prazeres e das dores.” [...] “E a razão desse fato, além da organização geral da cidade, vamos encontrá-la na posse comum das mulheres e dos filhos dos nossos guardas” (PLATÃO, 2000, p. 249).

<sup>107</sup> Para Platão, a cidade deveria ser una: “Minha idéia, lhe disse, é a seguinte: deixar a cidade crescer enquanto se mantiver una; além desse limite, não” (PLATÃO, 2000, 423b, p. 190).

Já Aristóteles afirma que na geração o masculino é o princípio motor e a feminino o princípio material:

Como mencionamos, podemos seguramente identificar como os princípios da geração o <fator> masculino e o <fator> feminino; o masculino como possuidor do princípio do movimento e da geração, o feminino como possuidor do princípio da matéria (ARISTÓTELES, G. A., 716a, tradução nossa)<sup>108</sup>.

Para Aristóteles, segundo Maria Schalcher (1998, p. 332-333), as mulheres são naturalmente inferiores ao homem no nível fisiológico (esperma/mênstruos) e biológico (corporal). Isso significa que o nascimento de uma mulher mostra que a reprodução não foi bem sucedida e disso infere-se que a mulher é um ser deformado:

O sêmen é um resíduo e, uma vez que possui o mesmo movimento daquele pelo qual o corpo cresce, quando o sêmen entra no útero, ele ‘configura’ o resíduo produzido pela fêmea e lhe confere o mesmo movimento com o qual ele próprio está dotado. A contribuição da fêmea, naturalmente, também é um resíduo, assim como a do macho, e contém todas as partes do corpo em potencial, embora nenhuma delas em atualidade; e ‘todas’ incluem aquelas partes que distinguem os dois sexos. Assim como às vezes ocorre que descendentes deformados são gerados por pais deformados, e às vezes não, os descendentes gerados pela fêmea às vezes são fêmeas e às vezes não, mas sim machos. A razão para isso é que o fluxo menstrual é sêmen, embora em uma condição impura, ou seja, falta-lhe um componente, e apenas um, o princípio da alma. [...] Esse princípio precisa ser fornecido pelo sêmen do macho, e é quando o resíduo da fêmea obtém esse princípio que uma gestação se forma (ARISTÓTELES, G. A., 737a, tradução nossa)<sup>109</sup>.

No medievo essa concepção inferiorizada da mulher é continuada por filósofos como Isidoro de Sevilha e Tomás de Aquino que consideram, em linhas gerais, a fraqueza como integrante da natureza feminina. Fonseca considera que o fisiologismo aristotélico<sup>110</sup> contribuiu e fundamentou a compreensão inferiorizada da mulher, no medievo, e demonstra isso comentando o texto do século VII, *Etimologias* de Isidoro de Sevilha, quem, segundo Fonseca, foi perpetuador desta visão:

<sup>108</sup> “As we mentioned, we may safely set down as the chief principles of generation the male <factor> and the female <factor>; the male as possessing the principle of movement and of generation, the female as possessing that of matter.” (ARISTÓTELES, G. A., 716 a).

<sup>109</sup> “As semen is a residue, and as it is endowed with the same movement as that in virtue of which the body grows through the semen has entered the uterus it “sets” the residue produced by the female and imparts to it the same movement with which it is itself endowed. The female’s contribution, of course, is a residue too, just as the male’s is, and contains all the parts of the body *potentially*, though none in *actuality*; and “all” includes those parts which distinguish the two sexes. Just as it sometimes happens that deformed offspring are produced by deformed parents, and sometimes not, so the offspring produced by female are sometimes female, sometimes not, but male. The reason is that the menstrual discharge is semen, though in an impure condition: i. e., it lacks one constituent, and one only, the principle of Soul. [...] this principle has to be supplied by the semen of the male, and it is when the female’s residue secures this principle that a fetus is formed.” (ARISTÓTELES, G. A., 737 a).

<sup>110</sup> Por esse termo, pode-se entender a diferença entre homem e mulher, sendo esta última inferior como algo natural atribuído à natureza (*physis*).

A seleção de trechos das *Etymologiae* a seguir serve para identificar, nessa obra, a influência da tradicional visão de inferioridade constitutiva da natureza feminina que, elaborada pela fisiologia de Aristóteles, encontrou respaldo e transmissão, de forma ideologicamente simpática, por padres e pensadores religiosos, na sua maioria, misóginos e antifeministas da Igreja e da sociedade laica medieval (FONSECA, 2010, p. 5).

Isidoro, em *Etimologias*, diferencia homem e mulher por meio das definições de seus nomes, o homem possui como características força e virtude enquanto a mulher debilidade do corpo ou fraqueza e doçura:

O nome homem (*vir*) se justifica porque nele existe uma força maior (*vis*) do que na mulher; daí também deriva o nome ‘virtude’; ou talvez porque obriga a mulher pela força. A palavra mulher, *mulier*, tem sua origem na palavra *mollities*, que significa doçura, como se dissesse *mollier*; ao suprimir ou modificar letras, obtemos o nome *mulier*. A diferença entre o homem e a mulher reside na força e na fragilidade de seus corpos. A força é maior no homem e menor na mulher [...] (ISIDORO, 2004, p. 875, tradução nossa)<sup>111</sup>.

No que respeita a Tomás de Aquino, segundo Leite, o aristotelismo é retomado, fundamentando o binarismo<sup>112</sup> por meio da afirmação de que a mulher é um macho imperfeito. Conforme a pesquisadora, “Essas idéias contribuíram para uma cisão: de um lado, o homem aparece como representante da estabilidade, do uno, ativo, e de outro a mulher, detentora da instabilidade, do difuso, passiva” (LEITE, 2009, p. 137). Assim, retomando o pensamento aristotélico, Aquino investiga se a mulher teria sido criada “na primeira produção das causas”. Aquino afirma: “Com efeito, diz o Filósofo no livro da Geração dos animais: ‘A mulher é um macho falho’ Ora, na primeira instituição das coisas nada houve de falho e deficiente. Logo, na primeira instituição das coisas a mulher não pôde ter sido produzida” (AQUINO, S.T., Q. 92, p. 611). Em seguida, Aquino comenta:

[...] portanto, deve-se dizer que considerando a natureza em particular, a mulher é deficiente e falha, pois a potência ativa que se encontra no sêmen do macho visa produzir alguma coisa que lhe seja semelhante em perfeição segundo o sexo masculino; mas, se for gerada uma mulher, isso resulta de uma fraqueza da potência ativa ou de alguma má disposição da matéria, ou ainda de alguma mudança proveniente de fora, por exemplo dos ventos do sul, que são úmidos, como está

<sup>111</sup> “17. El nombre de varón (*vir*) se explica porque en él hay mayor fuerza (*vis*) que en la mujer; de aquí deriva también el nombre de <<virtud>>; o tal vez porque obliga a la mujer por la fuerza. 18. La mujer, *mulier*, deriva su denominación de *mollities*, dulzura, como si dijéramos *mollier*; suprimiendo o alterando letras resulta el nombre de *mulier*. 19. La diferencia entre el hombre y la mujer radica en la fuerza y en la debilidad de su cuerpo. Es mayor en el varón y menor en la mujer la fuerza [...]” (ISIDORO, 2004, p. 875).

<sup>112</sup> No que se refere ao binarismo, a partir da figura do *Virago* de Isidoro, seria possível outra constituição que seria a mulher que se comporta como homem: “20. No obstante, se dice mujer teniendo en cuenta su sexo, y no atendiendo a la corrupción de su integridad. (...) 22. Se la llama virago porque se comporta como un varón (vieun agere), es decir realiza trabajos propios de un hombre y posee un vigor masculino. Los antiguos daban este calificativo a la mujeres robustas” (ISIDORO, 2004, p. 875).

escrito no livro da Geração dos Animais [referência ao texto aristotélico mencionado anteriormente] (AQUINO, ST, Q. 92, p. 612-613).

Assim, pode-se observar que o medievo escolástico, herdeiro do pensamento aristotélico, coloca as mulheres ora como fraca e inferior, ora como deficiente em oposição ao homem. Christine de Pisan critica a perspectiva de que as mulheres são naturalmente inferiores em oposição a esses filósofos<sup>113</sup>. Ela argumenta que a igualdade entre homens e mulheres reside na equivalência de suas almas racionais, não na diferença de sexo:

E além do que, de que maneira ela foi formada? Não sei se percebes; ela foi formada à imagem de Deus [...]. Mas há loucos que acreditam que quando eles escutam dizer que Deus fez o homem a sua imagem, que se trata do corpo físico. Isto está errado, pois Deus ainda não havia tomado forma humana. Trata-se, ao contrário, da alma, a qual é consciência sensata e durará eternamente à imagem de Deus. E, esta alma, Deus a criou tão boa, tão nobre, idêntica no corpo da mulher como no corpo do homem. Mas, voltando sobre a criação do corpo, a mulher foi feita pelo criador soberano (PISAN, 2006, p. 138-139).

A partir deste trecho, pode-se observar o elemento retórico-argumentativo de Pisan. Deus enquanto ser bom e criador ou artesão do mundo, em sua bondade e perfeição, não criaria um ser que não fosse também bom, ou seja, a constituição de Deus não permite ser ele o artesão do ser abominável, a mulher (como descrita nos textos misóginos). Em defesa das mulheres, Pisan argumenta que a criação do ser humano como imagem de Deus se deu segundo a alma. Logo, tanto homem quanto mulher seriam imagem da alma de Deus (alma racional) e não do corpo de Cristo (âmbito corporal), assim ambos teriam racionalidade igualmente. Isso implica que não existiria distinção entre um e outro no que diz respeito à cognição ou à razão.

Ademais, a intenção da criação da mulher não seria de onde viria o mal atribuído a ela. Na perspectiva cristã, trabalhada por Pisan em sua argumentação, a mulher foi criada a partir do homem “E foi feita com que? Terá sido de matéria vil? Não, pelo contrário, da matéria mais nobre que havia sido criada! Pois, foi do corpo do homem que Deus a criou”. (PISAN, 2006, p. 138-139), sendo ele a matéria de sua criação, aquilo que havia sido criado de melhor até então. Se é feita do que até então era mais perfeito, a maldade da mulher não pode advir da matéria, pois se essa fosse a fonte do mal significaria que o homem também seria mal. Com isto, se exclui a hipótese de que o mal se atribui a intenção do criador como também a hipótese de que o mal se atribui a matéria da qual é feita a mulher. Além disso,

---

<sup>113</sup> “Christine réagit à l’encontre des conceptions traditionnelles du rôle de l’homme et de la femme dans la procréation. Elle propose une nouvelle lecture de la femme qui se fonde sur l’histoire et les expériences réelles des femmes” (VIDET-REIX, 2011, p. 61).

nesse processo gerador da mulher, o homem estaria como matéria, e não como forma ou princípio motor, como vimos em Aristóteles<sup>114</sup>.

Dessa maneira, vemos que vinculadamente à questão da inferioridade, Pisan visa resolver o problema misógino da consideração de que as mulheres são más, argumentativamente. A filósofa faz diversos questionamentos acerca de sua natureza feminina: questiona o motivo de Deus tê-la posto em corpo feminino; e pergunta pela finalidade da criação de seu próprio sexo, pois não lhe parece racional Deus ter criado um ser *essencialmente vil*, tal como indicavam aqueles autores:

No final, cheguei à conclusão de que, criando a mulher, Deus tinha feito uma coisa bastante vil. Espantava-me, assim, que um artesão tão digno pudesse ter realizado uma obra tão abominável, na qual, segundo a opinião daqueles autores, reside todos os males e vícios (PISAN, 2006, p. 120).

A solução disso é que as mulheres não são incapazes ou inferiores intelectualmente, pois são racionais; nem más<sup>115</sup>, pois sua maldade não viria nem da causa criadora, nem teria sua origem na finalidade, nem viria da matéria da qual são feitas. À vista disso, entendemos que Pisan, com sua argumentação, questiona se as mulheres seriam realmente más, ou estariam sendo erradamente difamadas e inferiorizadas, é o que podemos compreender a partir do seguinte texto de Apolonia:

Em harmonia com os dialetos escolásticos, Christine propõe a questão: as mulheres estão sendo difamadas por nobres, letrados e cavaleiros, que as consideram vulgares, frívolas e instáveis. Após os fatos serem narrados em detalhes, o proponente formula a ‘questio’ [questão], ou seja, o tema controverso responsável pela divergência de opiniões. As mulheres, por natureza, são inferiores em relação aos homens? Aqueles que as diminuem estão certos ou não?" (APOLONIA, 2015, p. 227, tradução nossa)<sup>116</sup>.

Em suma, tem-se que Platão compreendia a mulher como algo que deveria ser propriedade comum e Aristóteles fundamenta a ideia de que as mulheres eram seres naturalmente inferiores, chegando a considerá-las como machos imperfeitos. Essas visões foram perpetuadas por filósofos medievais como Isidoro de Sevilha e Tomás de Aquino que

---

<sup>114</sup> “As we mentioned, we may safely set down as the chief principles of generation the male <factor> and the female <factor>; the male as possessing the principle of movement and of generation, the female as possessing that of matter.” (ARISTÓTELES, G. A., 716 a).

<sup>115</sup> “Afin de prouver que la nature des femmes est bonne, Christine n’hésite pas à remettre en question la tradition véhiculée par les Pères de l’Eglise qui voit en la femme une créature peccamineuse.” (VIDET-REIX, 2011, p. 59).

<sup>116</sup> “In harmony with the scholastic dialects, Christine proposes the issue: women are being defamed by noblemen, literates and knights, who deem them as vulgar, frivolous and unstable. After the fact is narrated in detail, the proponent formulates the ‘questio’, that is, the controversial theme responsible for the divergence of opinions. Are women, by nature, inferior in relation to men? Are those who diminish them right or not?” (APOLONIA, 2015, p. 227).

continuaram a enfatizar a fraqueza e a inferioridade das mulheres. No entanto, Christine de Pisan questiona o pensamento misógino argumentando que a igualdade entre homens e mulheres repousa na igualdade de suas almas racionais. Com isso, a filósofa refuta a ideia de que as mulheres são naturalmente más ou inferiores, lançando mão de argumentos lógicos e teológicos, questionando, assim, a própria lógica da criação divina.

#### 4.2 A Inferiorização Feminina e o papel político da educação

Tendo em vista o exposto, por um lado as mulheres foram consideradas propriedade ou inferiores ao homem, por outro, Pisan defende uma igualdade em relação às almas. À vista disso, será feita uma análise da inferioridade das mulheres no âmbito político e da crítica feita por Christine de Pisan que considera a inferioridade das mulheres como um processo produzido socialmente, por ser-lhes negada a educação. Para tanto, continuaremos o estudo sobre a inferioridade da mulher no pensamento de Aristóteles, principalmente, a inferioridade política que implica em negar às mulheres acesso à cidade (*polis*) e à palavra (*logos*). Por fim, versaremos acerca dos argumentos de Christine de Pisan como uma defesa política das mulheres.

No âmbito político, o filósofo Aristóteles defende a inferioridade da mulher advinda do âmbito biofisiológico. Como vimos, no campo biológico, a mulher é considerada mais fraca e essa fraqueza sedimenta a sua inferioridade no meio social e político, é o que demonstra Schalcher ao tratar do pensamento aristotélico:

Como a fêmea é considerada mais fraca e, portanto, mais fria do que o homem, nela a capacidade de cocção é menor. O que faz com que o resíduo da fêmea precise ainda ser elaborado, através da ação do esperma do macho. No caso da mulher, essa fraqueza é atribuída à abundância de seus mênstruos, fato único no seio dos vivíparos, o que acarreta palidez e manifesta visivelmente uma inferioridade física natural, na medida que *resulta de uma disposição orgânica e, portanto, corporal, que exercerá influência ou servirá de fundamento ao papel subordinado atribuído a ela, no âmbito da família e da casa (oíkía) e da cidade (πόλις)* (SCHALCHER, 1998, p. 334, grifo nosso).

Para fundamentar isso, o filósofo salienta que o homem possui uma aptidão natural para governar. Dessa maneira, em suas relações na *pólis* ele alterna essa posição com outros da mesma natureza, na casa (*oikos*), lugar no qual ele se relaciona com a mulher, ele sempre desempenha a função de governo:

O homem está mais apto para mandar, por natureza, do que a sua mulher [...]. Na verdade, na maior parte dos regimes políticos, os cidadãos alternam na função de governante e governado em virtude de quererem ser naturalmente iguais e em nada

diferirem. Não obstante, enquanto um governa e o outro é governado, procura-se estabelecer uma diferença mediante indumentária, títulos, e honras [...]. A relação entre *homem e mulher é de permanente desigualdade* (ARISTÓTELES, Pol., 1998, 1258b, p. 93, grifo nosso).

Essa *aptidão natural para mandar* se dá pelo fato de que o homem, diferente dos outros animais, possui a fala/discurso (*logos*), pela qual pode expressar juízos de justo, bom e correto:

[...] só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto (ARISTÓTELES, Pol., 1998, 1253a, p. 55).

A partir disso, diferente dos homens, as mulheres usam a fala para expressar apenas sentimentos e sensações, similarmente aos animais. Assim, apesar da mulher possuir capacidade deliberativa, “não tem faculdade de decisão” (ARISTÓTELES, Pol., 1998, 1260a, p. 95). A fala não é própria às mulheres, portanto, a elas não cabe atividades políticas. Aristóteles, repetindo o poeta Sófocles, diz: “O silêncio dá encanto à mulher” (ARISTÓTELES, Pol., 1998, 1260a, p. 97). Ou seja, às mulheres não convém utilizar do *logos*, pois não possuem capacidade deliberativa e razão suficiente para uso desse instrumento essencialmente político.

O que se pode perceber, a partir disso, é que, para o filósofo, as mulheres estariam excluídas do âmbito político e moral. Em vista disso, ele difere os seres no que diz respeito à alma: de um lado, está o homem que manda, do outro, as mulheres, os escravos e as crianças que devem obedecer<sup>117</sup>. Baseando-se nessas diferenças, Aristóteles parte para uma análise moral e política na qual ser detentor das virtudes faz do ser humano capaz ou não de governar, sendo, portanto, a Razão a principal virtude<sup>118</sup> para esta finalidade. Com isso, as mulheres teriam as virtudes enquanto a atividade de obedecer requeresse, jamais para governarem<sup>119</sup>.

<sup>117</sup> Segundo Aristóteles, há uma diferença entre as partes da alma. Na alma “há, por natureza, um elemento que manda e outro que obedece. De fato, o homem livre manda no escravo, da mesma forma que o marido manda na mulher e o adulto na criança. Nestes casos, as partes da alma estão presentes em todos esses seres, mas dispostas de modo diferente. O escravo não tem faculdade deliberativa; a mulher tem-na, mas não tem faculdade de decisão; a criança tem faculdade de decisão, mas ainda não desenvolvida” (ARISTÓTELES, Pol., 1998, 1260a, p. 95).

<sup>118</sup> “Ora, é essa a razão pela qual o governante deve possuir integralmente a virtude moral (efetivamente, qualquer ofício tomado na sua integridade requer um artífice-mór, e a razão é esse artífice-mór); quanto aos demais, devem possuir a virtude moral na justa medida que lhes convém.” (ARISTÓTELES, Pol., 1998, 1260a, p. 95).

<sup>119</sup> “a moderação não pertence da mesma forma ao homem e à mulher, nem tão pouco a coragem ou a justiça, como pensava Sócrates” (ARISTÓTELES, Pol., 1998, 1260a, p. 95-97).

Após abordar os fundamentos da inferioridade das mulheres em Aristóteles, entendendo que a inferioridade do âmbito natural transfere-se ao político, pode-se questionar se as mulheres são mesmo inferiores, ou se são inferiorizadas. Para refletir essa questão vale buscar compreender como Aristóteles compreendia a educação. Conforme o Estagirita, a educação serve para o bom funcionamento do sistema político e como meio para que todos alcancem a felicidade, isto é, a máxima virtude. A importância da educação se deve à garantia de que os homens possam desempenhar plenamente seu papel como cidadãos. Para ele, o *homem* tem, por sua própria natureza, uma inclinação em direção à vida política e a *polis*. Para tal, buscam desenvolver ao máximo o seu potencial como seres políticos<sup>120</sup>. Em vista disso, a formação educacional é defendida como modo de aperfeiçoar a natureza e ser melhor cidadão. Para Aristóteles, a educação da mulher em alguma medida deve ser também uma preocupação. Afinal, a mulher está na família que, por sua vez, faz parte da cidade, da *pólis*:

Ora, como de fato, a esfera doméstica é parte da cidade, e os indivíduos de que acabamos de falar fazem parte do lar, e dado que a virtude da parte deveria ser considerada em função da virtude do todo, então, do mesmo modo, tanto as crianças como as mulheres devem ser educadas de acordo com o regime estabelecido (pelo menos, caso se considere que a perfeição moral das crianças e mulheres são importantes para a perfeição da cidade). E são importantes de facto, na medida em que, as mulheres constituem metade da população livre, e as crianças tomarão parte na comunidade política (ARISTÓTELES, Pol., 1998, 1260b, p. 99).

A educação para as mulheres voltava-se para a *realização* delas apenas no âmbito doméstico. Para Aristóteles, a família já consistiria em uma hierarquia, na qual a realização da mulher estava relacionada à do homem. Pode-se entender que a educação pode ser utilizada para fundamentar e perpetuar a inferiorização feminina. Como ressalta Maria Schalcher (1998, p. 331), as definições inferiorizadoras das mulheres quando “[...] vista como natural; e que exerce um papel importante na definição do lugar e das funções da mulher na dimensão da família e da cidade” transferem-se para o âmbito político.

Dentro desta perspectiva, os lugares que as mulheres deveriam ocupar na sociedade estavam restritos ao ambiente doméstico e à posição de inferioridade, ou seja, sempre submissas a um homem. Com isso, a educação dirigida a elas sempre estava guiada pela manutenção dessa hierarquia e permanência da mulher no espaço da casa. Como bem demonstra Luciana Deplagne, podemos observar uma continuação deste pensamento na Idade Média (contexto de Christine de Pisan) que orientava as mulheres apenas a afazeres domésticos:

<sup>120</sup> “Pois, não é instantaneamente que se é animal e homem, mas através de um processo que, desencadeado pelo princípio motor e gerador e através de um processo educativo formador guiado pelo princípio do bem [...]” (SCHALCHER, 1998, p. 141).

Os tratados dirigidos mais especificamente às mulheres, nos últimos anos da Idade Média, as desencorajavam de receberem uma educação intelectual, orientando-as ao contrário, a se dedicarem a trabalhos manuais, como costurar, cuidar dos afazeres domésticos [...] (DEPLAGNE, 2020, p. 258).

No texto *A Transformação da Fortuna*, Pisan (2020, p. 588-599) rejeita e se opõe ao pensamento Aristotélico da mulher ser mais fraca na geração. Ao falar de seu próprio nascimento, a filósofa afirma que nasceu mulher porque sua mãe foi mais potente. No entanto, como herdeira desta tradição, a filósofa mantém o argumento de que as mulheres são inferiores em relação ao corpo. Isto apresenta-se como um ponto contraditório, pois Christine justifica que as mulheres não estão no judiciário por Deus dividir as funções com base nos corpos (o da mulher seria fraco). Daí a fala da personagem alegórica Razão:

A cada sexo, ele estabeleceu a natureza e inclinação necessárias para cumprir seus deveres, mesmo se a espécie humana muitas vezes abusa do que lhe foi confiado. Aos homens, Deus deu a força física e a coragem de ir, de vir, de falar sem temor; e é pela natureza dos homens ser assim, que eles aprendem as leis e devem fazer para manter a justiça no mundo. E, se alguém recusar obedecer à lei estabelecida, promulgada conforme ao Direito, tem que ser detido pela força do corpo e potência das armas; tal execução que as mulheres não poderiam nunca fazer (PISAN, 2006, p. 146- 147).

Como crítica às definições das mulheres como inferiores politicamente, Christine de Pisan elabora um argumento no qual considera que a excelência humana não reside no sexo, pois tanto homens como mulheres podem exercer bem atividades ditas masculinas. Segundo Richard, “A concepção de humanidade de Christine parece responder implicitamente aos problemas no esquema tomista da essência humana” (RICHARDS, 1996, p. 101, tradução nossa)<sup>121</sup>. Além disso, Pisan retoma elementos de Aquino que colocam uma intenção boa e positiva na criação da mulher por parte de Deus no que concerne à procriação e à geração, que se pode observar na seguinte passagem:

Entretanto, se consideramos a natureza universal, a mulher não é falha, mas pela intenção da natureza está ordenada à geração. A intenção da natureza universal depende de Deus, que é o autor universal da natureza. Por isso, quando instituiu a natureza, produziu ele não só o homem, mas também a mulher. (AQUINO, ST, Q. 92, p. 613).

Com relação a presença das mulheres em ambientes políticos, a filósofa ressalta, que essa limitação social não se deve à capacidade intelectual das mulheres, mas a um limite corporal. Earl Jeffrey Richard aponta que essas diferenças de funções não estão relacionadas

---

<sup>121</sup> “Christine’s conception of humanity seems to respond implicitly to problems in the Tomist scheme of human essence”.

à essência de cada ser<sup>122</sup>, é o que atestamos na fala da Razão:

Mas, se alguns estavam querendo dizer que as mulheres não tinham entendimento suficiente para aprender as leis, a experiência prova justamente o contrário. Como será dito depois, tem-se conhecimento de numerosas mulheres do passado e do presente, que foram grandes filósofas e aprenderam ciências bem mais difíceis e nobres do que as leis escritas e os estatutos dos homens. Por outra parte, se estavam querendo afirmar que as mulheres não têm nenhuma vocação natural para a política e a ordem pública, poderia citar-te exemplos de várias mulheres ilustres que reinaram no passado (PISAN, 2006, p. 147).

Essa passagem ilustra um elemento retórico utilizado pela filósofa: tal estratégia consiste em apresentar uma afirmação alinhada ao pensamento misógino e, em seguida, demonstrar o oposto disso a partir de exemplos: “poderia citar-te exemplos de várias mulheres ilustres que reinaram no passado” (PISAN, 2006, p. 147). Pisan afirma que as mulheres não são próprias às funções do judiciário, mas, em seguida, afirma que muitas aprenderam leis. É como se Christine de Pisan não se sentisse segura em afirmar que as mulheres são capacitadas intelectualmente, portanto, afirma que as mulheres não o são, mas como um artifício argumentativo e retórico, apresenta exemplos de mulheres que exerceram bem tais ofícios.

Em relação a sua herança advinda do pensamento de Isidoro (abordado no tópico anterior), Pisan mantém as noções de que as mulheres seriam amáveis e doces. A filósofa menciona essas características ao criticar a fala de que as mulheres se assemelham às crianças: “[...] mas há um autor fala que as mulheres têm naturalmente um caráter fraco, assemelhando-se às crianças, por isso, então, as crianças apreciam tanto conversar com elas, e elas com as crianças” (PISAN, 2006, p. 142). Quando afirma: “Recomendo-te, então, que tires proveito de tais escritos que recriminam as mulheres, voltando-os ao teu favor, quaisquer que fossem a intenção deles” (PISAN, 2006, p. 122) — Pisan anuncia que irá transformar as falas dos difamadores em algo positivo. Dessa maneira, ela ressignifica a semelhança atribuída entre a mulher e a criança, algo que também pode se constatar a partir da fala da personagem alegórica Razão:

Filha, se observares bem o caráter das crianças, verás que naturalmente elas gostam da doçura e da amabilidade. E o que há de mais doce e mais amável neste mundo do que uma mulher de bem? Ah! Vejam a perversidade dessas pessoas [...] que querem fazer do bem e da virtude que a natureza acordou às mulheres, um defeito e reprovação! Não é pelo fato das mulheres serem ignorantes que elas gostam das crianças; isto vem, pelo contrário, de sua doçura natural. E se são como as crianças, em bondade, revelam nisso uma grande sensatez (PISAN, 2006, p. 142).

---

<sup>122</sup> “In the *Livre de la Cité des Dames*, I. II, Christine speaks of the nature of man and woman regarding fitness for legal profession. Yes, she admits, God has ordained difference, for men and women. But this division is not an essential difference, for women, she reiterates, are just as fit as men to understand (echoes of Aquina’s intelligere!) the intricacies of legal lore” (RICHARDS, 1996, p. 105).

De forma semelhante, Pisan inverte o significado da educação para as mulheres como foi apresentado por Aristóteles. Ela mostra que a educação pode ser um meio de capacitar as mulheres a se tornarem capazes de governar. A inferiorização, portanto, seria um processo construído socialmente<sup>123</sup>, isso pode-se verificar na fala da dama Razão: “O maior é aquele ou aquela que tem mais méritos. A excelência ou a inferioridade das pessoas não reside no sexo dos seus corpos, mas na perfeição de seus costumes e virtudes” (PISAN, 2006, p. 139).

A partir disso, Christine de Pisan destaca que a inferiorização das mulheres não é inerente à natureza feminina, mas sim resultado de uma construção social. A mulher não é essencialmente inferior. Em vista disso, para Christine de Pisan, herdeira da tradição escolástica-aristotélica<sup>124</sup>, as diferenças observáveis no âmbito corporal entre homens e mulheres em relação a tamanho e força não teriam poder de influenciar no âmbito político. Com isso, a filósofa transgride a tradição da qual é vinculada que, como vimos, transfere para o âmbito político as diferenças biológicas.

#### **4.3 Bem Comum e Educação: a defesa política das mulheres por Christine de Pisan**

Agora, versaremos acerca do pensamento de Christine de Pisan como reivindicação e denúncia de que as mulheres foram excluídas do bem comum e da educação. Até aqui, analisamos os fundamentos das declarações misóginas, feitas por pensadores, presentes em *A Cidade das Damas*. Vimos como a tradição aristotélica e as visões de filósofos medievais estudadas contribuíram para a criação de uma imagem inferiorizada das mulheres. Christine de Pisan contesta essas ideias argumentando que a inferiorização não é inerente à natureza das mulheres, mas construída socialmente. Através de seus argumentos, ela visa mostrar que a educação é uma forma de combater a misoginia e promover a participação ativa das mulheres na sociedade.

---

<sup>123</sup> Por isso, na *Querela das Mulheres* (abordada no capítulo 1 deste estudo), Christine de Pisan evidencia que a vilificação e difamação das mulheres não possui fundamentos e, portanto, é um sofisma. Segundo Maria Ascensão: “In contrast, Christine denounces, as a sophism, the vilification of dames and maidens in the Romance and in the Court of Paris, which will strength the thesis she defends. Here is the rhetoric strategy of converting, in this verbal war in which the female honor is at stake, the enemy’s aggressiveness into strength and conquest of the ally” (APOLONIA, 2015, p. 228).

<sup>124</sup> Essa ideia de que os homens são mais aptos ao governo que as mulheres, segundo Leite, influencia os medievais: “Essa dedução aristotélica foi a inspiração para diversos autores medievais escreverem sobre os ‘defeitos femininos’ e o quanto as mulheres seriam levianas, não dignas de confiança, devendo calar-se” (LEITE, 2009, p. 121). Calado (2006, p. 64) também identifica uma influência aristotélica e ovidiana na construção da mentalidade medieval acerca da mulher, construção que parte da ideia de que a mulher é naturalmente inferior.

Inicialmente, tratamos acerca do conceito de *bem comum* e do conceito de educação em autores anteriores como Platão. O bem comum é um conceito importante para o pensamento de Christine de Pisan, visto que ela o apresenta como fundamento para reivindicar educação para as mulheres. Em Pisan, pode-se compreender que o conhecimento seria um bem que deveria ser para todos. No entanto, no medievo, as mulheres estariam excluídas de espaços nos quais o saber era perpetuado e transmitido. Após a análise do conceito de bem comum em Pisan, exploraremos a relação entre a inferiorização, a educação e a política.

A relação entre formação e bem comum já havia sido abordada por Platão. Em Platão é possível observar uma similaridade entre o bem comum platônico identificado como conhecimento na metáfora do sol<sup>125</sup>. Para Platão, uma cidade deve ofertar educação às mulheres, pois, do contrário, tal organização contaria com meia cidade quando poderia contar com uma cidade inteira. Para ele, a educação é peça chave para o bem comum, como bem esclarece Cristóvam:

Para o pensamento platônico, a educação, a moral e a política são os esteios do “Bem Comum”, pelo que a original ciência política (“ciência do Bem”) seria o fundamento da Cidade ideal – uma cidade governada por filósofos (rei-filósofo) e racionalmente hierarquizada em classes homogêneas (chefes de governo, auxiliares ou guerreiros e artífices ou camponeses). A justiça consistiria na ideia que determina a cada um o respeito à hierarquia social e política, do que decorreria a estabilidade social, na medida em que todos seriam capazes de entender as renúncias pessoais e egoísticas impostas pela razão, controlando as suas paixões individuais em favor do equilíbrio da totalidade social (CRISTÓVAM, 2019, p. 112).

Deste modo, pode-se entender que Platão identifica o bem com o conhecimento, então receber educação faz parte do bem, segundo Cristóvam:

O filósofo explica a “Ideia de bem” a partir de uma metáfora da função reveladora da luz e do sol sobre as coisas sensíveis e da relação do conhecimento e da verdade e sua relação com o bem, como uma forma ideal perfeita do mundo inteligível (Forma/Ideia do bem), que concede verdade às coisas conhecidas e o poder de conhecê-las (CRISTÓVAM, 2019, f. 48 p. 112).

Enquanto Platão defende que as mulheres deveriam ser bens comuns aos homens, para Christine de Pisan, como participantes da construção social do bem comum, elas devem também ter direitos aos bens comuns e não simplesmente serem bens comuns, ou seja, objetos

---

<sup>125</sup> “Dirás, por conseguinte, [...] que este sol é que eu denomino filho do bem, gerado pelo bem como sua imagem, e que no mundo visível está nas mesmas relações para a vista e as coisas vistas como o bem no mundo inteligível para o entendimento e as coisas percebidas pelo entendimento” (PLATÃO, 2000, 423b, p. 190).

de posse comum. Portanto, Pisan utiliza-se desse conceito para construir uma defesa das mulheres<sup>126</sup>:

E, não há nenhuma dúvida de que as mulheres também fazem parte do povo de Deus, que são *criaturas humanas ao mesmo título que os homens*, e não de uma raça diferente, que poderíamos excluir da formação moral. Deve-se concluir que se eles tivessem agido para o *bem comum*, quer dizer em favor das duas partes concernidas, eles teriam também se dirigido às mulheres [...] como fizeram em relação aos homens (PISAN, 2006, p. 292, grifo nosso).

Christine de Pisan considera o bem comum como o conhecimento ou como a formação, ao criticar o fato das mulheres não serem educadas. Realiza essa crítica afirmando não haver justificativa para excluí-las da formação moral se elas *participam ao mesmo título do bem comum* que os homens, ou seja, ao título de humanas. Além disso, o conceito de bem comum em Pisan surge para defender a ideia de que as mulheres devem também receber educação para poderem também contribuir com a sociedade, como assevera Videt-Reix:

Seu pensamento reflete a questão das virtudes e do bem comum; visa demonstrar que as mulheres, tão criticadas pela tradição ovidiana, retomada por Jean de Meun, podem ser úteis ao contribuir para o equilíbrio político do reino e atuar no interesse geral. (VIDET-REIX, 2011, p. 43, tradução nossa)<sup>127</sup>.

Assim, o conceito de bem comum é fundamental para a argumentação de Christine de Pisan em favor da educação e do espaço político para as mulheres. Ela contesta a exclusão das mulheres da educação e da participação na política, argumentando que, como participantes do bem comum, elas têm direito a esses bens e podem contribuir para o equilíbrio e a justiça na sociedade. Dessa maneira, a educação faz parte do bem comum. No pensamento platônico, a educação coloca-se como necessária ao bom governo e ao funcionamento de toda a cidade justa.

Para Platão, a mulher possui a mesma natureza que o homem: “as aptidões naturais são igualmente distribuídas nos dois sexos, podendo exercer por natureza qualquer função tanto a mulher quanto o homem” (PLATÃO, 2000, 457cd, p.236). Para exercer as

<sup>126</sup> “[...] Christine vise néanmoins à rétablir les analogies qui existent entre la rhétorique et la poésie, comme étant étroitement liées à la politique. Elle se propose de désamorcer les attaques misogynes pour qu’une véritable concorde s’installe entre les hommes et les femmes au sein d’une politique axée sur le bien commun, en associant vraiment Isabeau de Bavière aux princes au pouvoir. L’écrivaine utilise, pour cela, la rhétorique ovidienne qui conduit les clercs misogynes à exclure les femmes du pouvoir. Elle propose, alors, non seulement une nouvelle allégorie basée sur l’histoire et les expériences des femmes mais aussi une nouvelle poétique de la justice, comme remède à cette exclusion, en portant un regard plus juste sur les femmes afin de reconnaître leurs qualités.” (VIDET-REIX, 2011, p. 71).

<sup>127</sup> “Sa pensée reflète la question des vertus et du bien commun; il s’agit de montrer que les femmes tant critiquées par la tradition ovidienne, reprise par Jean de Meun, peuvent être utiles en contribuant à l’équilibre politique du royaume et en agissant dans l’intérêt général.” (VIDET-REIX, 2011, p. 43).

mesmas funções a educação deve ser a mesma: “No que entende com a formação das mulheres para a função de guardas, não haverá necessidade de dar àquelas educação diferente da dos homens, visto ser a mesma natureza que a recebe” (PLATÃO, 2000, 456ad, p. 237-238).

A defesa de uma educação igualitária para as mulheres<sup>128</sup>, em Platão, justifica-se por possuírem a mesma natureza que os homens. Assim, nesta filosofia política, as mulheres podem ter participação ativa na sociedade, como aponta Leite “Platão não via a mulher como um apêndice do homem, como Aristóteles, mas sim como uma pessoa capaz de efetuar tarefas para o bem social, além da geração de novos cidadãos” (LEITE, 2008, p. 25). Pode-se entender que Platão defende que as mulheres têm capacidades para contribuir para uma cidade melhor e mais segura. No texto platônico, podemos inferir isso da passagem que o filósofo compara a função do sexo feminino entre os animais:

A meu ver, para os homens nascidos e educados da maneira que expusemos, não há caminho mais curto para chegar à posse e ao trato das mulheres e dos filhos do que prosseguir na direção inicial, quando determinamos estabelecê-los como guardas do rebanho. [...] Prossigamos, portanto, na mesma direção e vejamos se é válido ou não aquele princípio referente ao nascimento e educação das mulheres. [...] É o seguinte: admitimos que as fêmeas dos cães devem vigiar com estes o rebanho, ir à caça ao lado dos machos e fazer tudo em comum; ou dar-se-á, pelo contrário, que tenham de permanecer em casa, por incapazes, a não ser para a procriação e direção dos filhos, ficando exclusivamente para os machos o trabalho com o rebanho? [...] Logo, se tivermos de empregar as mulheres nos mesmos trabalhos que os homens, terão de receber educação igual (PLATÃO, 2000, 451cde, p. 230).

Semelhante a Platão, a filósofa Christine de Pizan defende uma educação igualitária para as mulheres. Pizan propõe a educação como uma ferramenta essencial para combater a inferiorização social das mulheres<sup>129</sup>. Isto porque possibilita que as mulheres desenvolvam suas potencialidades e habilidades. A filósofa reforça a importância do processo formador para as capacidades naturais serem desenvolvidas na prática. Isto pode ser

---

<sup>128</sup> É importante notar que essa defesa por Platão indica um objetivo que não está relacionado especificamente a discussão sobre a condição própria da mulher, mas a uma implicação direta da cidade idealizada pelo filósofo, é o que aponta Santos: “Nota-se, então, que a educação das mulheres é implicada de modo necessário pelo sistema concebido por Platão da comunidade dos guardiões, pois, se a função desta elite dominante é defender a pólis e, para que isso seja feito de modo perfeito, é preciso que essa classe seja constituída pelos melhores indivíduos, então, as mulheres guardiãs também terão de ser as melhores dentre as demais mulheres e, desse modo, poder-se-iam gerar, a partir desses melhores, outros guardiões, aprimorando assim a raça dessa classe” (SANTOS, 2018, p. 162).

<sup>129</sup> Leite (2008, p. 90) afirma que Pizan associou a educação à questão da inferiorização que diz respeito ao espaço social e político das mulheres: “Christine destaca-se justamente por ter sido a primeira mulher a reivindicar igualdade entre homens e mulheres no que concerne à educação, focalizando a diferença entre os sexos como uma questão de origem social”.

compreendido quando a Dama Razão responde acerca do motivo pelo qual as mulheres não aprendem como os homens<sup>130</sup>:

Por isso, filha, porque *a sociedade não acha necessário que as mulheres se ocupem das tarefas masculinas*, como já havia dito. Basta que elas cumpram as tarefas que lhes são estabelecidas. E quanto à opinião que a inteligência delas seria medíocre, apenas porque em geral têm menos conhecimento do que os homens, pense, então, nos habitantes dos campos ou montanhas mais isolados. Há de convir que em algumas regiões são tão simplórios que mais parecem animais. Todavia, não há dúvida que a Natureza lhes forneceu tanto os dons físicos quanto os intelectuais que apresentam os homens mais sábios e mais eruditos que podemos encontrar nos grandes centros e nas cidades. Tudo isso é consequência de não aprender, apesar de que, como já disse, entre os homens e entre as mulheres, uns são mais inteligentes do que outros (PISAN, 2006, p. 176, 177, grifo nosso).

A filósofa aponta que a sociedade define de quem são as tarefas (divisão de funções), no entanto, se as atividades intelectuais não foram designadas às mulheres, isto não tem fundamento em suas capacidades intelectuais. Consequentemente, às mulheres não falta capacidade, elas apenas não foram educadas socialmente para as atividades relacionadas ao uso da inteligência. Outro texto em que se pode observar a origem dessas diferenças como social é no livro *A Transformação da Fortuna*. Tal livro é uma autobiografia na qual Christine de Pisan afirma que não recebeu uma educação completa por nascer mulher. Segundo ela, isso era oriundo dos costumes sociais<sup>131</sup>, ou seja, essa diferença não se atribuía porque sua capacidade a impedisse. Com isso, ela recebeu apenas migalhas do conhecimento<sup>132</sup>. Em *A Cidade das Damas*, a filósofa, pela boca da personagem Razão, reforça seu argumento de que as mulheres possuem inteligência na *autoridade* de Boccaccio, e assim, deixa claro que elas possuem capacidade para realizar todas as atividades:

Boccaccio fala ainda, confirmando a tese que expus, daquelas mulheres que não acreditam em si nem em suas capacidades, como se tivessem nascido nas montanhas longínquas, ignorando o que é o bem e o prestígio, e que se desencorajam e dizem que não servem a outra coisa além de atrair os homens, e de pôr no mundo e educar os filhos. Todavia, Deus lhes deu, se elas o quiserem, uma bela inteligência para se aplicar a tudo o que fazem os homens mais ilustres e renomados. Pois, se elas querem estudar, isso deve lhes ser acessível como aos homens, podem conseguir uma fama eterna, através de um trabalho honesto, como os grandes homens gostam de conquistar. Cara filha, podes ver então como o autor Boccaccio confirma tudo o

<sup>130</sup> O questionamento feito por Christine é o seguinte: “No final do seu discurso, perguntei à dama, que falava: “Dama, certamente Deus concedeu uma força maravilhosa às mulheres que mencionastes. Mas, ensinai-me ainda, por favor, se Deus, que lhes concedeu tantas graças, que honram o sexo feminino, não quis honrá-lo, privilegiando algumas delas com virtudes, grande inteligência e saber. Desejo muito saber se seriam possíveis tais habilidades, pois os homens afirmam que as mulheres são dotadas de fraca capacidade intelectual” (PISAN, 2006, p. 175-176).

<sup>131</sup> “Porque nasci menina, não era acertado que eu devesse beneficiar dos bens de meu pai e herdá-los (tampouco as posses que se encontram no fundo da fonte), mais por causa dos costumes da época que por direito” (PISAN, 2020, p. 589).

<sup>132</sup> .“From her father’s store of knowlege, she was only able to gather small pieces” (CURNOW, 1976, p. 24).

que te disse, e como louva e aprova a erudição nas mulheres (PISAN, 2006, p. 176, 178).

Posto isto, Pisan defende que as mulheres não devem ser impedidas de estudar por serem mulheres ou por conta de sua capacidade. Ademais, a filósofa afirma que as mulheres são limitadas ao ambiente doméstico e por esse motivo não podem se desenvolver. O trecho a seguir indica o argumento de Pisan em defesa da educação:

Vou repetir e não duvides do contrário, pois se fosse um hábito mandar as meninas à escola e de ensiná-las as ciências, como o fazem com os meninos, elas aprenderiam e compreenderiam as sutilezas de todas as artes e de todas as ciências tão perfeitamente quanto eles (PISAN, 2006, p. 176).

Nesse trecho é possível inferir que Pisan não defendia apenas uma educação moral como àquela dos manuais de educação, escritos para a formação de mulheres no medievo, ensinando-as o que vestir, como se comportar, sobre costura e afazeres domésticos. A filósofa se refere ao ensino das ciências, ou seja, de uma educação que vai além das prescrições de comportamentos voltadas para a vida doméstica. Sua intenção perpassa também a moral e a política, visto que a defesa da mulher efetuada por Pisan ser feita no âmbito moral e político. Dessa forma, obtendo boa educação, as mulheres não serão consideradas más (moralmente, incapazes de serem virtuosas) ou incapazes de compreenderem as ciências (incapazes intelectualmente).

Christine de Pisan, defende, então, uma vida de virtude e apresenta diversos exemplos de mulheres virtuosas. Finaliza *A Cidade das Damas* recomendando a todas as mulheres que evitem o vício e busquem a virtude: “Dignai-vos, minhas venerabilíssimas damas, de procurar a virtude e fugir dos vícios, para que cresçam e multipliquem-se as habitantes de nossa Cidade” (PISAN, 2006, p. 358). Dessa maneira, o texto de Pisan é uma utopia em defesa das mulheres e da educação para elas e, além disso, é um texto didático. Enquanto a filósofa argumenta a favor do direito das mulheres de receber educação, ela orienta sobre princípios a serem observados, como ressalta Curnow, trata-se de uma obra didática:

O Livre de la Cité des Dames é uma obra didática audaciosa na qual Christine de Pisan argumenta que as mulheres são essencialmente virtuosas e intelectualmente iguais aos homens. Ela analisa e refuta críticas comuns às mulheres, observando de maneira amigável que essas são generalizações baseadas na observação de apenas algumas mulheres. [...] Ela afirma que as mulheres podem ser tão capazes quanto os

homens e até mesmo superá-los na administração, literatura, ciências, artes e religião (CURNOW, 1976, p. 62, tradução nossa)<sup>133</sup>.

Dessa forma, pode-se entender que a inteligência, para Christine de Pisan, não estava associada apenas a uma habilidade natural, mas necessitaria ser desenvolvida socialmente. Com isso, indica que os costumes influenciam na capacidade intelectual. Ademais, podemos entender, a partir do exposto, que a defesa que Christine de Pisan faz das mulheres, colocando-as como contribuintes e beneficiárias do bem comum, do conhecimento e da educação, é uma defesa política: defende que elas são capazes do uso da inteligência e da razão, uma condição que, para Aristóteles, era justificativa da exclusão das mulheres da política.

Em suma, a relação entre educação e política se revela como um tema fundamental na compreensão do pensamento de Pisan. Na perspectiva da filósofa, fica claro que a educação desempenha um papel político. A educação tanto capacita as mulheres a contribuírem para uma cidade justa e a alcançarem a virtude, tal como na cidade platônica; como pode ser usada como instrumento de manutenção das hierarquias sociais, como na crítica feita por Pisan à educação ou à falta dela para as mulheres quando afirma que as mulheres estão limitadas apenas ao ambiente doméstico.

---

<sup>133</sup> “The Livre de la Cité des Dames is a bold didactic work in which Christine de Pisan argues that women are basically virtuous and are intellectually equal to men. She analyzes and refutes past criticisms of women, freely noting that these are generalizations based on observation of a few women. [...] She states that women can be as capable as men, and even surpass them, in government, letters, sciences, arts, and religion”(CURNOW, 1976, p. 62).

## 5 ESCRITA E *EXEMPLUM*: A CONSTRUÇÃO DA UTOPIA FEMININA POR MEIO DAS NARRATIVAS DE MULHERES

“Como posso, no entanto, merecer esta honra que me anunciais de construir e fazer germinar no mundo uma Cidade nova e eterna?”  
(PISAN, 2006, p. 130).

Neste capítulo, visamos explorar a maneira como Christine de Pisan utiliza a escrita como instrumento para a conquista de um espaço político para as mulheres de acordo com sua obra *A Cidade das Damas*. Para tal objetivo, no primeiro tópico deste capítulo, examinar-se-á como Pisan recorre à escrita em defesa das mulheres, salientando a importância de sua própria experiência como um meio para refutar generalizações misóginas. Assim, compreendendo o processo no qual, Pisan, ao utilizar sua própria vivência e a de outras mulheres, desafia as definições essencialistas do ser mulher.

Igualmente, ao longo do texto, versaremos acerca dos desafios enfrentados por Christine de Pisan para entrar no campo da escrita, originalmente dominado por homens. E como seu engajamento na escrita permitiu não apenas a defesa das mulheres, mas também a construção de uma memória feminina e a promoção de uma escrita acessível a todas as mulheres. Concluímos que a escrita engajada de Christine de Pisan não apenas a permitiu definir-se como uma mulher escritora, mas também contribuiu para a construção de um campo da escrita mais inclusivo e político, onde as mulheres poderiam ocupá-lo legitimamente.

No segundo tópico deste capítulo, discute-se o gênero *exemplum*, propondo uma reflexão sobre seu papel enquanto fonte de princípio moral, bem como extensão da escrita utópica de *A Cidade das Damas* por Christine de Pisan. Trata-se da definição do *exemplum*, gênero originalmente utilizado em pregações, e refletir-se-á o processo no qual Pisan adapta o *exemplum* à sua escrita e utiliza-o como uma ferramenta didática. A obra de Pisan transcende a mera composição textual, tornando-se um instrumento para a construção de uma narrativa feminina plural, rompendo com definições essencialistas do ser mulher.

Por fim, analisaremos como a filósofa, por meio do *exemplum*, não só contrapõe estereótipos e discriminações, mas ergue uma fortaleza narrativa, *A Cidade das Damas*, onde cada *exemplum* é um tijolo na construção de uma epistemologia feminista. Este estudo

pretende revelar as nuances do gênero *exemplum* e busca destacar sua relevância na construção de uma identidade feminina multifacetada e contrária ao pensamento misógino.

### 5.1 A defesa do espaço político através da escrita engajada

Agora, visa-se demonstrar como a escrita é necessária para a conquista de um espaço político na sociedade, consoante a obra *A Cidade das Damas*. Para tal objetivo, examinaremos o modo como Pisan recorre à escrita em defesa das mulheres, dispondo de sua própria experiência como modo de refutar as generalizações misóginas sobre elas. Assim, enquanto escreve para o público feminino, utiliza como conteúdo de sua escrita a vivência das mulheres, enfatizando que não basta discutir o que é mulher no plano conceitual (se é má, boa, inferior, ou incapaz) mas que é indispensável recorrer à realidade concreta. Pois, as definições essencialistas não se mostram capazes de abarcar as multiplicidades de cada ser mulher.

Christine de Pisan serve-se de sua própria experiência para contrapor as afirmações misóginas feitas por filósofos, clérigos e moralistas, como se pode verificar no seguinte trecho extraído das cartas da *Querela do Romance da Rosa*:

E se você desconsiderar meus argumentos até esse grau devido à escassez de minhas faculdades (por isso você me reprova quando diz "sendo uma mulher", etc.), você deve saber que eu na verdade não considero isso de modo algum um reproche ou difamação, devido ao consolo proveniente da nobre memória e da experiência contínua de uma grande abundância de mulheres nobres que foram e ainda são dignas de grande elogio e acostumadas a toda atividade virtuosa. [...]. Portanto, não pense nem por um momento que eu possa ser abalada ou desencorajada por uma fraqueza de vontade que me faria recuar rapidamente - apesar do fato de que, ao me dizer coisas vis, você me ameaça com seus argumentos sutis, táticas que geralmente aterrorizam os covardes [Carta de Christine de Pisan a Gontier Col, setembro de 1401] (PIZAN, 2010, p. 97-98, tradução nossa).<sup>134</sup>

O primeiro ponto que podemos notar neste trecho é a relação entre a querela e a defesa que a filósofa decide realizar em sua obra *A Cidade das Damas*. É importante observar, ainda, como a filósofa sustenta-se na memória que tem de diversas mulheres virtuosas para

---

<sup>134</sup> “And if you discount my arguments to such a degree on account of the meagerness of my faculties (for which you reproach me when you say “being a woman,” etc.), you should know that I do not in truth consider this at all a reproach or slander, because of the consolation arising from the noble memory and continued experience of a great abundance of noble women who have been and still are most worthy of praise and accustomed to every virtuous activity.[...] So do not think in the slightest that I may be shaken or discouraged by a faintness of will that would make me quickly recant—in spite of the fact that while saying vile things to me, you menace me with your subtle arguments, which are tactics that commonly terrify the cowardly” (PIZAN, 2010, p. 97-98).

não deixar ser tomada pela misoginia do querelante Gontier Col. Christine de Pisan assevera que a sua vivência se mostra contrária à atribuição do mal às mulheres: “a experiência demonstra claramente que a verdade é completamente o contrário do que o afirmam, procurando atribuir à mulher todos os males” (PISAN, 2006, p 122, 123). Dessa maneira, Pisan analisa tanto a si quanto a outras mulheres e não reconhece a elas nem a si como más ou viciosas e, a partir disso, a filósofa deixa evidente a importância da experiência para se falar das mulheres, o que se constata na seguinte passagem:

Com essas coisas sempre voltando insistentemente à minha mente, pus-me a refletir sobre a minha conduta, eu, que nasci mulher; pensei também em outras tantas mulheres com quem convivi, tanto as princesas e grandes damas, quanto às de média e pequena condições, que quiseram confiar-me suas opiniões secretas e íntimas; procurei examinar na minha alma e consciência se o testemunho reunido de tantos homens ilustres poderia ser verdadeiro. Mas, *pelo meu conhecimento e experiência* e por mais que examinasse profundamente a questão, não conseguia compreender, nem admitir a legitimidade de tal julgamento sobre a natureza e a conduta das mulheres (PISAN, 2006, p. 119, grifo nosso).

Esse trecho sugere que não é possível definir as mulheres como más no plano conceitual sem considerar as suas existências efetivas. Isto é, a natureza moral das mulheres tem que ser analisada na realidade vivida, não em um conceito ideal de mulher. Em geral, os problemas na abordagem conceitual são vistos quando, por meio da personagem alegórica Dama Razão, Pisan apresenta uma crítica ao modo como os filósofos trataram a ideia ou o conceito. Com isso, questiona a lógica do argumento de autoridade ao criticar o fato das ideias dos filósofos serem tomadas como “artigos de fé”. Para demonstrar isto, a filósofa deixa evidente que tais autores diferiam entre seus seguidores:

Se considerares a questão suprema, que são as idéias, quer dizer, as coisas celestiais, percebes que mesmo os maiores filósofos, aqueles que tu invocas contra teu próprio sexo, não conseguiram distinguir o certo do errado, e se contradizem e se criticam uns aos outros sem cessar, como tu mesma viste em *Metafísica* de Aristóteles, no qual ele critica e refuta igualmente as opiniões de Platão e de outros filósofos citando-os. E presta atenção ainda que santo Agostinho e outros doutores da Igreja fizeram o mesmo em certas passagens de Aristóteles, considerado o Príncipe dos filósofos, e a quem devemos as mais altas doutrinas da filosofia natural e moral. Ora, parece acreditar que tudo o que dizem os filósofos é digno de fé e que eles não podem se enganar (PISAN, 2006, p. 122).

Christine de Pisan escreve sobre mulheres e dirige sua obra para todas elas sem diferenciar as condições financeiras, fossem elas pessoas comuns, princesas ou rainhas, deixando claro que a todas cabe a mesma lição: viver virtuosamente para serem verdadeiros contraexemplos das difamações. É o que se deduz o seguinte trecho:

Enfim, *todas vós, senhoras, damas de grande, média e humilde condição*, antes de qualquer coisa, tende cuidado e sede vigilantes para vos defender contra os inimigos de vossa honra e de vossa virtude. Vede, minhas damas, como de toda parte esses homens vos acusam dos piores defeitos! Desmascarai suas imposturas pelo brilho de vossa virtude; fazendo o bem, convencei que todas essas calúnias são mentiras. [...] Tende repulsa aos hipócritas bajuladores que procuram tomar-vos com seus discursos envolventes e por todas as armadilhas inimagináveis vosso bem mais precioso, quer dizer vossa honra e a excelência de vossa reputação! Oh! Fugi, senhoras, fugi da louca paixão que eles exaltam a vosso lado! Fugi dela! Pelo amor de Deus, fugi! Nada de bom pode acontecer; pelo contrário, tende certeza de que mesmo se a brincadeira parece divertida, sempre se voltará a vosso prejuízo. Não vos deixei persuadir-vos do contrário, pois é mera verdade. Lembrai-vos, caras amigas, como esses homens acusam-vos de fragilidade, de leviandade e de inconstância, o que não os impede de utilizar as armadilhas mais sofisticadas e se esforçarem, com mil maneiras para seduzir-vos, a pegar-vos como fazem com tantos bichos em suas redes! Fugi, senhoras, fugi! Evitai essas amizades, pois sob o riso pode se esconder o veneno mais amargo, e que levam a morte. *Dignai-vos, minhas venerabilíssimas damas, de procurar a virtude e fugir dos vícios, para que cresçam e multipliquem-se as habitantes de nossa Cidade* (PISAN, 2006, p. 357-358, grifo nosso).

Podemos compreender, então, a partir deste trecho, que ser honrada, no contexto de *A Cidade das Damas*, não se relaciona com questões de posição social ou nobreza. Vincula-se a uma questão educacional e, por conseguinte, virtuosa. Com isso, a educação moral e política não deve ser dirigida somente às pessoas pertencentes à nobreza, mas a todas as mulheres. Deste modo, podemos tomar o termo “mulheres” do seguinte trecho em sentido geral: “E não há nem uma dúvida de que as mulheres (...) são criaturas humanas ao mesmo título que os homens, e não de uma raça diferente, que poderíamos excluir da formação moral” (PISAN, 2006, p. 292). Assim, *A Cidade das Damas* é construída para todas as mulheres do passado, presente e futuro<sup>135</sup>:

Pois, nossa cidade está aqui construída e perfeita, na qual, com grande honra, todas vocês, que amam a glória, a virtude e a notoriedade, poderão hospedar-se; pois ela foi fundada e construída para todas as mulheres honradas - as do passado, do presente e as do futuro (PISAN, 2006, p. 355).

Ao direcionar-se para as mulheres e à realidade em que vivia, Pisan se mostra no anseio de atuar e modificar a realidade vigente. Sua utopia, assim, não é uma idealização limitada apenas ao objetivo da contemplação ou idealização, mas trata-se de um texto escrito por uma mulher, sobre as mulheres e para as mulheres. A autora parte da experiência para dirigir-se novamente a ela. No entanto, as mulheres, na sua maioria, não possuíam educação

<sup>135</sup> Além do público feminino, a filósofa escrevia também aos clérigos e filósofos, como afirma Luciana Deplagne: “Não restam dúvidas de que estamos diante de dois auditórios: o das mulheres, que Christine procura resgatar da condição subalterna a que foram forçadas e lhes conceder uma voz social, assim como acessibilidade aos conhecimentos socialmente compartilhados; e o dos clérigos, filósofos, escritores, a fim de persuadi-los a adotar uma outra postura em relação ao gênero feminino, através da argumentação construída a favor das virtudes das mulheres e da denúncia da misoginia existente nos escritos de autoria masculina” (DEPLAGNE, 2020, p. 260).

para realizar a leitura. Como defender as mulheres no que Pisan nomeia de *campo das letras*, sem que essas mulheres tenham acesso a esse campo? É exatamente por elas não se encontrarem no *campo das letras* que Pisan se convoca a defendê-las ali. Apenas o fato de Pisan se colocar presente no campo da escrita já demonstrava, como *exemplum*, que as mulheres são capazes ocupar esse espaço político. Político porque, neste campo, Pisan defendeu que as mulheres podem governar, desenvolver ciência, arte, entre outras habilidades. Além disso, era neste espaço que as mulheres eram difamadas, e na realidade concreta sentiam os efeitos reverberantes dessa difamação. Sobre isto, vê-se quando as damas estão apresentando a Christine a missão de construção da cidade, criticam os ataques sofridos pelas mulheres:

As mulheres foram por tanto tempo abandonadas sem defesa, como um campo sem cercado, sem que nenhum herói viesse socorrê-las; e no entanto, segundo a justiça, os homens nobres deveriam tomar a defesa delas. Mas, por negligência ou indiferença aceitou-se que elas fossem maltratadas. Não é de se espantar que seus inimigos invejosos -e os insultos desses caluniadores que por diversas formas lhes atacaram - terminaram levando a vitória em uma guerra desamparada, sem defesa. Pois, a maior fortaleza cairia rapidamente se não fosse defendida, a causa mais injusta seria ganha se deixada correr à revelia, uma vez defendida sem a outra parte. Na ingênua bondade delas, seguindo nisso o preceito divino, as mulheres sofreram paciente e educadamente os grandes insultos que lhes fizeram, para erro e prejuízo delas, tanto por palavras, quanto por escrito, fazendo referência a Deus da legitimidade do seu direito. Mas, é chegada a hora de retirar essa causa justa das mãos dos Faraós, e é por isso que nos vês aqui, nós, as três damas, que, movidas pela piedade, viemos anunciar-te a construção de um edifício, construído como uma cidade fortificada, com excelentes fundamentos. *Foste tu a escolhida para realizar, com nossa ajuda e conselhos, tal construção, onde habitarão todas as damas de renome, e mulheres louváveis [...]* (PISAN, 2006, p. 125, 126, grifo nosso).

Desse modo, o ato de escrever se faz utópico. Escrever era adentrar a construção de um espaço para “habitação” de todas as mulheres, era fazer deste espaço, um espaço também delas. Para a filósofa, a escrita era uma atividade que possibilitou transcender à realidade de dor e sofrimento aos quais passava em seu luto; permitia transcender a sua “natureza inferiorizada” de mulher, viabiliza sair dessa natureza, ultrapassá-la, visto que escrever não era atividade para mulheres. A escrita oportunizou inclusive que a filósofa pudesse se autodefinir, como afirma García, “Graças à literatura, e especificamente no primeiro Renascimento, muitas mulheres pegaram na pena e, com ela, o poder de se definirem” (GARCÍA, 2015, p. 3, tradução nossa)<sup>136</sup>.

Para construir a defesa das mulheres, Pisan não dispunha de outra opção diferente da escrita. A filósofa, como mulher leiga, não poderia realizar essa defesa em espaços

---

<sup>136</sup> “Gracias a la literatura, y en concreto en el primer renacimiento, muchas mujeres tomaron la pluma y, con ella, el poder para definirse”. (GARCÍA, 2015, p. 3).

públicos. Gauvard, ao examinar o pensamento político de Christine de Pisan, afirma que ela não tinha permissão ou possibilidade de se utilizar da oratória<sup>137</sup>, por isso, resta-lhe recorrer à escrita e reinventá-la. Diante disso, o desafio enfrentado pela filósofa foi transformar a escrita em um instrumento acessível às mulheres, por serem elas o seu público. O esforço para deixar a escrita acessível não se dá por elas não possuírem capacidade intelectual para a atividade, mas por não possuírem acesso, assim, o *exemplum* se mostra como extensão da escrita de *A Cidade das Damas*. Esse processo de acessibilizar a escrita não pode se abster de perpassar as questões de gênero<sup>138</sup>, questões enfrentadas por Pisan para acessar esse espaço da escrita, como afirma Leite:

Quanto à escrita, com esse livro Christine reivindica sua posição de mulher escritora. Como foi uma das primeiras a afirmar sua identidade na palavra escrita, ela declara que precisou “tornar-se homem” para entrar no campo das letras, domínio quase que exclusivamente masculino, para poder usar as mesmas armas que eles na defesa das mulheres (LEITE, 2008, p. 108-109).

Vê-se o jogo retórico da filósofa ao questionar, no seguinte trecho, se a escrita ou da construção de uma cidade utópica ser apropriada às mulheres:

Como posso, no entanto, merecer esta honra que me anunciais de construir e fazer germinar no mundo uma Cidade nova e eterna? Não sou São Tomás, o apóstolo que fez pela graça divina um rico palácio para o rei das Índias. Com minha mente fraca, não aprendi e não conheço a arte e as medidas, e ignoro o estudo teórico e a prática de construir. Mesmo admitindo que consiga estudar e aprender todas essas coisas, como encontrar nesse corpo frágil de mulher a força de empreender uma tal obra? (PISAN, 2006, p. 130).

Como mulher escrevendo em defesa das mulheres, deve-se entender que Pisan está fazendo parte de uma luta pela significação. Quem por toda a história se utilizou de uma posição superior, dos meios políticos e da escrita para dar significado a si, aos outros e ao mundo foi o homem<sup>139</sup>. Desse modo, a escrita de Pisan faz parte de uma tentativa de construir uma nova verdade do que é ser mulher, para além das descrições masculinas misóginas:

A busca por esse espaço significante na História constitui a essência da escrita feminina como meio de libertação através da autonomia de expressão. A questão da autonomia apresenta-se como o desafio feminino enquanto sujeito coletivo de

<sup>137</sup> “Il ne lui manque vraiment que le rôle d'orateur, que son sexe ne lui permettait pas, mais elle y suppléa par une improvisation d'écrits pleins d'à-propos qui lui donnèrent sou vent la cour, la noblesse, toute la classe Lettrée pour auditoire.” (GAUVARD, 1973, p. 417).

<sup>138</sup> “Ao ressaltar o “eu” em seus escritos, seja de caráter lírico, moralista ou político, as mulheres põem em evidência a importância paralela da sua querela de gênero, como um acréscimo em seu engajamento feminino, enquanto escritora e intelectual. O espaço da escrita desempenha, assim, um duplo papel para as mulheres na construção de sua identidade, o intelectual e o de gênero.” (CALADO, 2006, p. 66).

<sup>139</sup> “La culture écrite masculine dit la peur de la femme. Par le pouvoir de l'écriture, elle tente de dominer, de juguler un accès féminin au savoir perçu comme une sorte d'émasculation culturelle et métaphorique” (VIDET-REIX, 2011, p. 91).

*construir uma outra verdade livre das estruturas de poder e dominação características do discurso androcêntrico* (CALADO, 2006, p. 17, grifo nosso).

Assim, a escrita de Pisan apresenta-se como uma necessidade para a realização da defesa das mulheres. Representa, dessa maneira, uma demanda própria às mulheres, como aponta Hélène Cixous:

É preciso que a mulher se escreva: que a mulher escreva sobre a mulher, e que faça as mulheres virem à escrita, da qual elas foram afastadas tão violentamente quanto de seus corpos; pelas mesmas razões, pela mesma lei, com o mesmo objetivo mortal. É preciso que a mulher se coloque no texto - como no mundo, e na história -, por seu próprio movimento (CIXOUS, 2022, p. 41).

Assim, a escrita engajada<sup>140</sup> possibilitava à filósofa questionar textos misóginos como o que aconteceu durante a *Querela de mulheres*, bem como cobrar pessoas públicas através de cartas como a que enviou a Isabeau de Bavière<sup>141</sup>. Como reconhece Simone de Beauvoir, Christine de Pisan foi a primeira mulher a se colocar em defesa das mulheres publicamente (BEAUVOIR, 1970, p. 132). Este fato lhe rendeu ser criticada por uns e exaltada por outros. Assim, as influências deixadas por essa filósofa possibilitaram que outras mulheres também ultrapassassem a barreira da produção de conhecimento e pudessem lutar dentro do campo que Pisan nomeou de *Campo das Letras*. Por isso, Willard aponta as influências deixadas pelos questionamentos feitos por esta filósofa<sup>142</sup>.

Seu texto assume ainda o papel de construir uma memória feminina que vai de encontro com a exclusão das mulheres do saber e da construção da sociedade, exclusão esta sintetizada por Luciana Calado da seguinte forma:

As portas fechadas das universidades, a concepção reinante de uma «natural» inferioridade intelectual, os preconceitos morais da profissionalização feminina e todas as estratégias possíveis de torná-las excluídas do saber e da construção política e mental da sociedade, são testemunhos, de um lado, da dificuldade enfrentada pelas mulheres do saber, e de outro, da impossibilidade de nulificar o saber feminino, ao tentar condenar suas idéias ao esquecimento (CALADO, 2006, p. 18).

Para Calado, a semelhança e espontaneidade da escrita feminina com a prática da oralidade se deu pelo fato de tanto a escrita feminina, como a oralidade, terem sido excluídas dos espaços nos quais circulavam o conhecimento:

<sup>140</sup> “escrita engajada - expressão também da literatura do século XV-, que tem seu ponto alto na obra utópica *La Cité des Dames*” (CALADO, 2006, p. 61).

<sup>141</sup> “She used letters not only for persuading public figures to play a responsible role in public affairs, but also for purely literary purposes” (WILLARD, 1984, p. 47).

<sup>142</sup> “Some of the questions raised were argued around the middle of the sixteenth century in Marguerite de Navarre’s *Heptameron*, making it evident that she was among Christine’s readers. Indeed, Christine can be considered a forerunner of certain ideas that became popular more than a century later when Baldissare Castiglione’s *Book of the Courtier* became a model for social behavior throughout a good part of Europe.” (WILLARD, p. 89)

Desse modo, é natural observar que a palavra feminina, excluída durante tanto tempo da história do processo de registro através da escrita, se mostre distinta do discurso androcêntrico, na forma de expressão e na sua abordagem. De tal fato resulta que a escrita feminina, em especial no seu prelúdio, revela uma aproximação visível com a oralidade, uma escrita mais espontânea, mais expressiva, muito ligada à interação com o interlocutor, guardando a forma primitiva da arte de contar história. Através de suas histórias narradas a obra de Christine reflete o inter cruzamento de vozes, de visões, de gostos, de sensações, tecido por um eu-narrador marcado de dualidades. Cristine-narradora se divide entre contar uma história das mulheres e contar sua própria história; entre narrativas de personagens e questões pontuais do seu país de adoção, e narrativas universais; entre as histórias apre(e)ndidas pelos livros e os relatos transmitidos oralmente (CALADO, 2006, p. 58).

Desse modo, podemos concluir que a escrita engajada de Christine de Pisan possibilitou a ela se definir enquanto mulher escritora, questionando os papéis sociais direcionados às mulheres. Além disso, permitia a construção de uma memória feminina na qual estariam representadas mulheres que não se limitavam aos papéis definidos como próprios a elas, estando sempre relacionados ao ambiente doméstico. Os exemplos culminam na construção de um campo da escrita povoado, também, por mulheres, enquanto escritoras, exemplos e essencialmente seres políticos. Com base nisso, discutiremos a utilização do *exemplum* como extensão desse processo de escrita utópica.

## 5.2 O *exemplum* como fonte de princípio moral e extensão da escrita utópica

O *exemplum* é um gênero didático utilizado para demonstrar um princípio moral a ser seguido: “O *exemplum* é uma receita, uma lição a ser repetida.” (BREMONT et al., 1982, p. 29)<sup>143</sup>. Inicialmente foi utilizado nas pregações por padres, posteriormente, foram reunidos em coletâneas, principalmente para auxiliar aos pregadores<sup>144</sup>. É um gênero intrinsecamente ligado à oralidade e à vida prática, assemelhando-se aos gêneros literários de espelhos de príncipes e tratados morais que se dirigiam aos príncipes e pessoas da alta sociedade.

Quanto aos espelhos de príncipes, *specula principum*, eram textos que possuíam o intuito de ensinar aos reis e príncipes a arte de governar. Assim, com vistas a um modelo ideal de governo, ensinavam princípios morais e éticos necessários ao bom governante. Eram textos como o *Policraticus* (1159) de João Salisbury (1110-1180), *De Regimine Principum* (entre 1277 e 1281) de Egídio Romano (1243-1316), *O Príncipe* (1532) de Maquiavel (1469-1527),

<sup>143</sup> “L'exemplum est une recette, une leçon a repeter.”(BREMONT, 1982, p. 29).

<sup>144</sup> “Quanto ao exemplum, era tido como um curto relato que ajudava os padres, em seus sermões, a orientar o comportamento de seus ouvintes com exemplos dignos de imitação” (LEITE, 2008, p. 22).

etc. Os anos finais do medievo revelam diversos textos escritos neste gênero, como declara Márcio Muniz:

Poucos momentos da história da sociedade ocidental foram tão frutíferos em escritos de fundo pedagógico com o intuito de orientar reis e príncipes na árdua, mas desejada tarefa de governar, como os últimos séculos da Idade Média e os primeiros da Idade Moderna. Designados geralmente como Espelhos de príncipe, estes escritos desempenharam um papel preponderante não só na formação de reis e príncipes, mas principalmente na divulgação de um modelo de governante – nem sempre uniforme e imutável – que refletia as ideologias política, social e religiosa do momento de sua escrita (MUNIZ, 2005, p. 102).

Retornando ao *exemplum*, Lucimara Leite (2008) diferencia *exemplum* antigo do *exemplum* medieval a partir da humanização das personagens dos *exempla*. Que se entenda por humanização o processo no qual o herói da narrativa não é mais um Deus ou semideus como na mitologia, mas um ser humano como os santos e mártires representados, particularmente, por Jesus Cristo. Os *exempla* medievais são, dessa maneira, os *exempla* cristãos<sup>145</sup>. Com relação ao *exemplum* medieval, o que se deve imitar na narrativa é a ação virtuosa presente nele, que ensina e edifica àquele que recebe. A autora ressalta que eles não se limitam apenas às personagens:

Deve-se lembrar que o *exemplum* medieval, pelo que as pesquisas nos mostram, não se refere nunca a uma personagem, mas a uma narrativa, uma história a ser tomada em seu conjunto como um objeto, um instrumento de ensinamento e de edificação. O importante, nos *exempla* medievais, é destacar a virtude de comportamento presente nessas histórias, e não o personagem heróico, como nos *exempla* antigos (LEITE, 2008, p. 46).

Pode-se constatar o uso desse gênero, por exemplo, em Sêneca (falecimento, 65 d.C). Segundo Aryane, o *exemplum* era extensamente utilizado em Roma como recurso persuasivo<sup>146</sup>. Para esta autora, Sêneca<sup>147</sup> como tinha sua filosofia atrelada à vida prática<sup>148</sup>,

<sup>145</sup> “O *exemplum* tinha como objetivo convencer o público, dando provas ‘reais’ da virtuosidade dos conselhos com auxílio de uma linguagem habilmente pedagógica. Essa construção discursiva, existente desde a antiguidade, ganhara novos contornos e foi desenvolvida nos meios monásticos dos séculos XI e XII, sobretudo entre os cistercienses, para difusão da cultura cristã nos ambientes urbanos” (DA SILVA, 2015, p. 32).

<sup>146</sup> “O recurso dos *exempla* foi bastante disseminado em Roma. Seja para enfeite retórico ou como guia moral, como era o caso do nosso autor, que chegou mesmo, no fim de sua vida, a inspirar seus leitores e tornar-se, ele mesmo, um desses *exempla*” (DOS SANTO; DE OLIVEIRA, 2020, p. 72).

<sup>147</sup> “Para Sêneca vida e filosofia são inseparáveis, o exemplo é uma mostra viva que os homens podem transformar suas vidas, e que por meio da educação moral, podemos alcançar um estado de espírito tão firme capaz de se deixar afetar minimamente pelas adversidades. Sêneca aconselha o leitor a inspirar-se na figura desses grandes exemplos, eles são imagens vivas de firmeza de alma, nos indica caminhos para nos levar à reta ação, por isso devemos escolher um homem de bem para servir de inspiração para nossas vidas” (DOS SANTO; DE OLIVEIRA, 2020, p. 79).

<sup>148</sup> “Não nos passa despercebido, como já ressalta - mos anteriormente, que, para Sêneca, vida e filosofia são inseparáveis. O exemplo é uma mostra viva de que os homens podem transformar suas vidas e que acima de tudo estes podem alcançar um estado de espírito tão forte que serão capazes de não se deixar afetar, ou se afetar minimamente com aquilo que não está em seu poder” (DOS SANTO; DE OLIVEIRA, 2020, p. 75).

recorreu aos *exempla*, pois como afirma Aryane dos Santos: “A imitação de exemplos era uma prática essencial para a vida social em Roma, tanto para a produção literária quanto para a educação moral. O apelo a figuras exemplares na sociedade romana operava em diversas formas” (DOS SANTO; DE OLIVEIRA, 2020, p. 71).

Segundo Bremond (1982, p.36, 37), o *exemplum* consiste em uma breve narrativa verdadeira e autêntica, dependente e inserida em um discurso. Possui a finalidade de persuadir e, em vista disso, é estabelecida uma relação entre “orador” e público, constituindo, por fim, uma lição didático-retórica. O autor afirma que o *exemplum* visa a boa conduta, por isso torna-se moralizante e por estar vinculado a esse propósito religioso preocupa-se com o fim último do ser humano<sup>149</sup>. No livro *L'Exemplum*<sup>150</sup>, encontramos três definições de *exemplum*: a primeira relaciona-se a *exemplum* como modelo de algo, a segunda relaciona-se à salvação<sup>151</sup> e, por fim, o *exemplum* como argumento em si mesmo. É possível identificar, em Christine de Pisan, o uso do *exemplum* tanto como modelo a ser imitado, bem como enquanto um argumento contra o pensamento misógino.

Lucimara Leite (2008, p. 42) apresenta as 7 características do *exemplum*, sendo elas: “univocidade, brevidade, autenticidade, verossimilhança, prazer, metáfora e memorização”. Com base nessas propriedades, o *exemplum* deve: evitar multiplicidade de sentido; ser breve para segurar a atenção das pessoas; ser autêntico e asseverado por uma autoridade<sup>152</sup>; ter tudo interligado entre si<sup>153</sup>; ser prazeroso<sup>154</sup>; utilizar-se de imagens<sup>155</sup> e, por fim, deve ser memorável.

Com relação à finalidade dos *exempla* para salvação humana<sup>156</sup>, André Silva afirma que “As trajetórias dos santos e das santas deveriam inspirar católicos a buscar

<sup>149</sup> “la finalité de cette pédagogie qui n'est pas seulement une bonne conduite (d'où l'insuffisance de la caractérisation moralisatrice de l'*exemplum*). ni le divertissement (l'utilisateur d'*exemplum* qui se laisse entraîner sur cette pente pervertit la finalité de l'*exemplum* en prenant pour fin ce qui n'est qu'un moyen), ni le bonheur terrestre de l'auditeur, mais son salut éternel: l'*exemplum* est dominé par le souci des fins dernières de l'homme, c'est, si on nous permet l'expression, un gadget eschatologique.” (BREMOND, 1982, p. 37).

<sup>150</sup> BREMOND, Claude; LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. L' "exemplum". Brepols, 1982.

<sup>151</sup> “[...] la finalité de l'*exemplum*, c'est le salut, l'effort vers la patrie céleste” (BREMOND, 1982, p. 30).

<sup>152</sup> “A autenticidade determina que o *exemplum* precisa estar sob a égide da autoridade. Como a narrativa deve conduzir à escolha adequada de uma conduta moral, a preocupação constante é a de dotá-la de credibilidade” (LEITE, 2008, p. 43).

<sup>153</sup> “O *exemplum* possui uma estrutura que só adquire significação em virtude de uma correlação estabelecida entre os elementos narrativos e os princípios morais que o pregador quer expressar” (LEITE, 2008, p. 43).

<sup>154</sup> “O prazer está relacionado ao caráter de recreação e diversão dos *exempla* no âmbito da instrução moral, e é um fator fundamental. Não se pode ter um *exemplum* maçante, aborrecido, porque sua função é romper a monotonia dos sermões. O prazer deve estar estritamente associado ao conteúdo ilustrativo da narração *exemplar*” (LEITE, 2008, p. 43).

<sup>155</sup> “O *exemplum* se define então como dinâmico e reproduz, por meio de imagem ou de uma seqüência de imagens, a conduta e o comportamento desejado pela Igreja” (LEITE, 2008, p. 44).

<sup>156</sup> “O *exemplum* é um instrumento de conversão e de salvação” (DA SILVA, 2015, p. 33).

modelos de conduta e de comportamento para salvar suas almas através do *exemplum*” (DA SILVA, 2015, p. 99). A relação do *exemplum* com a edificação da sociedade foi, assim, estabelecida pelo cristianismo, como assevera André Silva:

Como qualquer dispositivo, nos primeiros séculos do cristianismo e ao longo do período medieval, o *exemplum* foi modificando a sua forma de persuadir, deixando de se concentrar apenas em uma figura singular, como a de Cristo, exemplo por excelência, passando a contemplar e, sobretudo, fundamentar o ensino e a edificação da sociedade (DA SILVA, 2015, p. 32, 33).

Com isso, podemos concluir que o *exemplum* possui um papel retórico que auxilia na persuasão. É um gênero que provoca interesse em imitar uma ação virtuosa em quem o lê ou ouve (o gênero *exemplum* esteve, durante o medievo, ligado à oralidade). Segundo Leite (2008, p. 22), “o *exemplum* é uma série de histórias, geralmente curtas, que servem para induzir a pessoa que as escuta ou lê a seguir o modelo apresentado”. Dessa maneira, o *exemplum*, em sua essência, transcende as fronteiras do mero relato didático para adentrar os domínios da filosofia moral. No *exemplum*, encontra-se uma narrativa verídica e autêntica, embutida em um discurso persuasivo que visa não apenas instruir, mas também edificar.

Tendo entendido o *exemplum* agora propomos uma reflexão do gênero *exemplum* como fonte de princípio moral digno de imitação e extensão da escrita utópica de *A Cidade das Damas*. Christine de Pisan utiliza o gênero para educar e modificar comportamentos e contrapor generalizações misóginas. Como conclusão, tem-se que este gênero ultrapassa a própria escrita, contribuindo para a construção de uma narrativa feminina plural frente às definições essencialistas do ser mulher.

Christine de Pisan apresenta diversos *exempla* em sua obra, primeiramente, para contrapor as generalizações misóginas. Além disso, utiliza-os como ensinamento para que fossem imitados, todos estes *exempla* são, como afirma a filósofa, material da virtude: “Podereis ver que o material de que ela foi feita é todo de virtude, e tão reluzente que todas vós podereis mirar-vos” (PISAN, 2006, p. 356). Recorre à ficção das mitologias como recurso, fugindo assim do determinismo biológico representado pelo pensamento de inferiorização das mulheres.

Diante disto, como recorre ao *exemplum* para aumentar o alcance de seus argumentos, é possível considerar a escrita de Pisan como o princípio da construção de uma epistemologia feminista<sup>157</sup> e arqueologia feminista, uma vez que, constrói uma memória e

---

<sup>157</sup> “A Epistemologia Feminista volta sua atenção exatamente para as formas como gênero e outras opressões (classe, raça, etc.); influenciam nas atribuições de autoridade epistêmica. Consideram o impacto destas influências em modelos gerais de conhecimento; na posição epistêmica dos/as conhecedores/as; nas

narrativa utópica feminina a partir da experiência de várias mulheres reais e ficcionais. Assim, compreendemos que a partir do *exemplum* Christine de Pisan realiza transformações nos modos de apresentar e falar sobre as mulheres, transformando cada *exemplum* em uma “parábola profeminista” (BROWNLEE, 1995, p. 249). A seguinte imagem, presente em seu livro, ilustra a construção da cidade, a qual é constituída de mulheres/tijolos/*exempla*:



Fonte: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000102v.f11.langFR>.

Ilustração presente no manuscrito da obra *A Cidade das Damas* (*La Cité des dames*).

Na imagem, podemos observar de um lado as três damas apresentando a Christine a tarefa de construir a Cidade, e de outro lado (como uma segunda figura) podemos ver a Dama Razão auxiliando Christine na construção da fortaleza das/para as mulheres. Os tijolos são *exempla*, os *exempla* são as narrativas de mulheres virtuosas: “No campo semântico da construção, os exemplos e argumentos correspondem, na obra, a um canteiro de pedras. Vê-se o cuidado de Dama Razão em encontrar bons argumentos para a construção do *logos* retórico” (CALADO, 2006, p. 80). Os bons argumentos são, assim, *exempla* de mulheres virtuosas.

---

afirmações que comunidades epistêmicas aceitam e devem aceitar como críveis; e em como isso afeta a distribuição do conhecimento na sociedade” (KETZER, 2021, p. 11).

O gênero *exemplum* não foi utilizado para modificar o comportamento de mulheres apenas por Christine de Pisan. Lucimara Leite aponta para o uso do *exemplum* pelos pregadores voltado para as mulheres da alta sociedade que serviriam, posteriormente, de *exemplum* para as demais: “Podemos verificar que havia uma preocupação dos pregadores em modelar o comportamento das mulheres, principalmente as da classe mais abastada, para assim servirem de exemplo às mulheres mais humildes” (LEITE, 2008, p. 63). A partir desse trecho de Lucimara Leite sobre o uso dos *exempla*, pode-se concluir as mulheres “mais abastadas” eram extensão da pregação e assim poderiam tornar-se também *exempla* (em suas vidas) e serem imitadas até mesmo por aquelas que não tinham acesso à pregação. Pensando este uso em Pisan possibilitaria que as leitoras de seu texto servissem de *exemplum* às mulheres com as quais conviviam e não tinham acesso ao texto da filósofa.

Semelhante ao uso do gênero *exemplum* por parte dos pregadores, em *A Cidade das Damas* o *exemplum* também desempenha o papel de educar e modificar comportamentos. Christine de Pisan reúne diversos *exempla* de mulheres por meio dos quais se pode extrair características positivas tais como: fortaleza, coragem, engenho de governo, capacidade de fazer ciência, artes, etc. *A Cidade das Damas*, construída a partir destes *exempla*, apresenta, assim, duas nuances inter-relacionadas: a defesa, representando uma fortaleza, e o espaço a partir do qual a mulher pode se defender: a escrita.

Ademais, a escrita de Christine de Pisan tem função educativa e didática, e por meio dessa função permite que as mulheres não acreditem nas críticas feitas a elas, como inerentes às suas naturezas. Pela educação que possibilita questionar os fundamentos para a misoginia, a filósofa sai do estado de alienação, e pela escrita ensina outras mulheres a saírem, como fez ela e outras as quais são *exemplum*. Lançando mão do *exemplum*, Christine traz, em sua obra, narrativas de mulheres que guerrearam, governaram<sup>158</sup>; mulheres das ciências e das artes<sup>159</sup>, profetizas<sup>160</sup> e a Virgem Maria<sup>161</sup>.

A cada estatuto misógino rebatido pela filósofa é apresentado, assim, um *exemplum* para contrapor. Para ilustrar, de maneira concisa, o processo de utilização dos

---

<sup>158</sup> Para mostrar que elas tomavam decisões sábias conforme a razão: Nicole, Fredegunda, Gaia, Cecília, Blanche, etc

<sup>159</sup> Para mostrar que a produção do conhecimento humano tem participação de mulheres, que geralmente são apagadas na memória da história: Cornificia, Safo, Probe, Hortêcia, etc.

<sup>160</sup> Mulheres que tinham o dom da palavra, contra o imperativo de que as mulheres devem calar-se.

<sup>161</sup> Aquela que reúne em si todas as virtudes e perfeições, segundo Christine, que trouxe Jesus aos homens. Esta será a rainha da Cidade das Damas.

*exempla* por Pisan, a seguir apresenta-se todos os títulos<sup>162</sup> de seções nos quais a filósofa usa o próprio termo *exemplo/exemplum*<sup>163</sup>:

XIX. CRISTINA TOMA A PALAVRA E RETIDÃO RESPONDE , DANDO - LHE *EXEMPLOS*, CITANDO A EXCELENTE JÚLIA , FILHA DE JÚLIO CEZAR E ESPOSA DE POMPEU;  
 XXV. CRISTINA SE INSURGE , DIANTE DE DAMA RETIDÃO, CONTRA AQUELES QUE AFIRMAM QUE AS MULHERES NÃO SABEM GUARDAR SEGREDO. RETIDÃO RESPONDE, CITANDO O *EXEMPLO* DE PÓCIA, FILHA DE CATÃO;  
 XXIX. ALGUNS *EXEMPLOS* DE HOMENS QUE SE DERAM BEM POR SEGUIR OS CONSELHOS DE SUAS MULHERES;  
 XXXVII. CRISTINA DIRIGE - SE À RETIDÃO, QUE RESPONDE CONTRA AQUELES QUE DIZEM QUE SÃO POUCAS AS MULHERES CASTAS, DANDO O *EXEMPLO* DE SUZANA;  
 XLII. *EXEMPLO* DE MARIANA;  
 XLIV. CONTRA AQUELES QUE DIZEM QUE MULHERES QUEREM SER VIOLENTADAS, SÃO DADOS DIVERSOS *EXEMPLOS*, PRIMEIRAMENTE , O DE LUCRECIA; (PISAN, 2006, grifo nosso).

Segundo Leite (2008, p. 42), cada título por si já ensinava uma lição. Assim, Christine de Pisan, por meio do *exemplum*, demonstra que as mulheres possuem inteligência para governar<sup>164</sup>; que as mulheres possuem força física<sup>165</sup>; que as mulheres possuem inteligência e suas diferenças em relação aos homens se dão por diferirem na educação<sup>166</sup>; que mulheres podem ser eruditas<sup>167</sup>; que as ciências podem ser desenvolvidas por mulheres<sup>168</sup>; que

<sup>162</sup> A obra *A Cidade das Damas* é dividida em 3 livros: o Livro Primeiro com 48 capítulos, o Livro Segundo com 69 capítulos e, por fim, o Livro Terceiro com 19 capítulos.

<sup>163</sup> Contudo, é importante ressaltar que a filósofa fala de mais de 100 mulheres em sua obra, nem sempre utilizando o termo *exemplum*.

<sup>164</sup> “Por outra parte, se estavam querendo afirmar que as mulheres não têm nenhuma vocação natural para a política e a ordem pública, poderia citar-te *exemplos de várias mulheres ilustres que reinaram no passado*. E afim que possas conhecer melhor a verdade, lembrar-te-ei algumas de tuas *contemporâneas* que, depois de viúvas, conseguiram dirigir tão bem seus negócios, depois da morte de seus maridos, dando prova inegável de que qualquer atividade é conveniente para uma mulher inteligente.” (PISAN, 2006 p, 147, grifo nosso). “Prudência, como tu mesma já havias dito, consiste em ter um julgamento e saber pesar as coisas que pretendemos empreender e saber levá-las a cabo. Para demonstrar que as mulheres são capazes de tal discernimento, até mesmo nas tarefas mais difíceis, vou citar-te o *exemplo de várias mulheres políticas*, primeiramente, o de Dido” (PISAN, 2006, p. 202, grifo nosso).

<sup>165</sup> “Muitas *mulheres demonstraram muita força, coragem e robustez* para empreender e realizar muitas coisas, como fazem os homens importantes, valorosos e importantes conquistadores, dos quais os escritos falam tanto. Darei-te agora alguns *exemplos*” (PISAN, 2006, p.152, grifo nosso).

<sup>166</sup> “[...] por tudo que disse anteriormente, podes saber que é completamente o contrário tal opinião, e para te provar com maior clareza, te citarei alguns *exemplos*. Vou repetir e não duvides do contrário, pois se fosse um hábito mandar as meninas à escola e de ensiná-las as ciências, como o fazem com os meninos, *elas aprenderiam e compreenderiam as sutilezas de todas as artes e de todas as ciências tão perfeitamente quanto eles*” (PISAN, 2006, p. 176, grifo nosso).

<sup>167</sup> “Poderei falar-te durante muito tempo sobre outras mulheres de grande erudição: a grega Leonzio, por *exemplo*” (PISAN, 2006, p.181, grifo nosso).

<sup>168</sup> “Mas, se alguns estavam querendo dizer que as mulheres não tinham entendimento suficiente para aprender as leis, a experiência prova justamente o contrário. Como será dito depois, tem-se conhecimento de *numerosas mulheres do passado e do presente*, que foram grandes filósofas e aprenderam ciências bem mais difíceis e nobres do que as leis escritas e os estatutos dos homens.” (PISAN, 2006, p. 202, grifo nosso). “Certamente, cara amiga, um número considerável de ciências e técnicas importantes foram descobertas graças à inteligência e habilidade das mulheres, tanto nas ciências puras, como dão testemunho seus livros, quanto nas

produzem arte<sup>169</sup> e que as mulheres receberam o dom da profecia<sup>170</sup>. Após demonstrar que elas têm a mesma alma e racionalidade do homem, resta a essa filósofa a missão de apresentar e demonstrar, na história, *exempla* de mulheres que governaram contemporâneas a Christine, como ressalta a personagem alegórica Dama Razão:

Por outra parte, se estavam querendo afirmar que as mulheres não têm nenhuma vocação natural para a política e a ordem pública, poderia citar-te exemplos de várias mulheres ilustres que reinaram no passado. E afirmo que possas conhecer melhor a verdade, lembrar-te-ei algumas de tuas contemporâneas que, depois de viúvas, conseguiram dirigir tão bem seus negócios, depois da morte de seus maridos, dando prova inegável de que qualquer atividade é conveniente para uma mulher inteligente (PISAN, 2006, p. 147).

Cada um desses *exempla* foram apresentados mediante um diálogo com as Damas Razão, Retidão e Justiça. Como dito anteriormente, a cada estatuto misógino era contraposto argumentos e *exempla* em um processo dialógico e didático no qual Christine, personagem principal na narrativa, afligida pelas acusações misóginas, desconstruiu as acusações enquanto estabeleceu uma cidade no campo da escrita, *Campo das Letras*. Desse modo, inclusive o processo discípulo/mestre na narrativa de Pisan é espelhável e imitável. O diálogo retórico entre Pisan e as Damas, sendo a primeira convencida de que as mulheres são virtuosas, tem função de educar igualmente as outras mulheres nesses preceitos<sup>171</sup>.

O *exemplum*, então, se mostra como um recurso que permite uma construção de narrativas das histórias de vida das mulheres, até então esquecidas nas literaturas e filosofias anteriores. Desse modo, esse recurso permite pensar o ser mulher não como uma ontologia universal e neutra, mas a partir de uma pluralidade, que está em constante construção. É

---

artes, demonstradas em obras manuais e elaboradas. Darei-te alguns *exemplos*.” (PISAN, 2006, p. 183, grifo nosso). Ainda em relação à produção de ciência por mulheres: “Certamente, cara amiga, um número considerável de ciências e técnicas importantes foram descobertas graças à inteligência e habilidade das mulheres, tanto nas ciências puras, como dão testemunho seus livros, quanto nas artes, demonstradas em obras manuais e elaboradas. Darei-te alguns exemplos” (PISAN, 2006, p. 195).

<sup>169</sup> Em relação à arte, Pisan apresenta, inclusive, uma contemporânea sua que trabalhou fazendo iluminuras para as suas obras: “Dama, estes *exemplos* nos mostram que os antigos, melhor do que nós, honravam os sábios, e nutriam pelas ciências o mais alto apreço. Todavia, por falar em mulheres talentosas na arte da pintura, eu mesma, conheço uma certa Anastásia, cujo pendor para a ornamentação das iluminuras e para as paisagens de miniaturas nos livros é tão grande que não se poderia citar na cidade de Paris onde vivem os melhores artistas do mundo, nenhum que a superasse. Ninguém fazia melhor do que ela motivos florais e miniaturas. O seu trabalho era tão apreciado que se lhe atribui o acabamento das obras mais ricas e luxuosas. *Sei por experiência*, pois ela pintou para mim algumas iluminuras que são tidas por todas de uma beleza incomparável em relação a outras feitas por outros grandes mestres” (PISAN, 2006, p. 197, grifo nosso).

<sup>170</sup> “Essas dez mulheres não foram as únicas no mundo que Deus escolheu para receber aquele dom de profecia; houve ao contrário, um número muito grande, e em todas as religiões que se pôde professar. Se procuras na religião judia, encontrarás muitas, por exemplo [...]” (PISAN, 2006, p. 214).

<sup>171</sup> “Em relação ao livro de A Cidade das Damas, acreditamos que o processo ensino-aprendizagem merece uma especial atenção, na medida em que se apresenta não apenas enquanto temática, mas também como elemento estruturante da narrativa. O diálogo atua não como uma mera conversação, mas no sentido de fazer circular conhecimentos, sentidos diversos, entre os interlocutores, capaz de tecer, a partir dele, relações e promover conhecimento múltiplo e novos saberes” (DEPLAGNE, 2020, p. 260).

possível sugerir, portanto, que o pensamento de Pisan contrapõe as definições essencialistas e fechadas que limitam as potencialidades do ser mulher e exclui outras mulheres singulares desse conceito “essencial”. Com isso,

Christine propõe uma defesa fundamentada em muitos exemplos de mulheres virtuosas, como pode ser visto em O Livro da Cidade das Mulheres. Ela denuncia a generalização do discurso, baseado em um estereótipo usado para criar uma impressão falsa. Christine opta por exemplos concretos, retirados de suas leituras ou de sua própria experiência (VIDET-REIX, 2011, p. 81)<sup>172</sup>.

No entanto, o *exemplum* é autossuficiente? Para responder a essa questão, não devemos esquecer que um dos objetivos da filósofa era contrapor a misoginia que generalizava as mulheres como más. Neste caso, ele é autossuficiente, visto que basta um exemplo contrário à generalização para concluir a não validade deste posicionamento misógino. Quanto à utilização dos *exempla* de modo a construir uma imagem positiva das mulheres, entende-se que a filósofa parte da experiência, portanto, é um processo empírico e depende da intuição. Neste último caso, poderíamos requerer um argumento ontológico, para que o *exemplum* seja apenas ilustração dele, como provar pela razão que as mulheres possuem racionalidade e após isso ilustrar com múltiplos *exempla*. Em uma passagem sobre as mulheres mártires, a Dama Justiça afirma que o exemplo delas é mais edificante que qualquer doutrina:

Para fazer companhia à bendita Rainha dos Céus, Imperatriz e Princesa da Cidade das Damas, deveremos hospedar junto a ela as bem-aventuradas virgens e todas as santas damas. Será assim a prova de que Deus aprovou o sexo feminino, dando a mulheres dóceis, frágeis e de pouca idade, força e constância, semelhantes aos homens, para se submeterem a horríveis martírios pela glória da santa fé. Elas são coroadas no Paraíso e, suas vidas, belas para serem ouvidas e seguidas como exemplos, *são para todas as mulheres mais edificantes do que qualquer outra doutrina*. Eis porquê elas ficarão no topo da nossa Cidade (PISAN, 2006, p. 320, grifo nosso).

Christine de Pisan realiza o processo argumentativo em favor de suas teses em defesa das mulheres, como vimos no capítulo anterior. No entanto, se considerarmos o sentido do *exemplum* enquanto recurso persuasivo, esses argumentos não se fazem necessário pois o *exemplum* não era apenas uma ilustração de algo, mas um argumento ele mesmo:

Um *exemplum* medieval não é uma simples exemplificação, uma 'ilustração' do enunciado abstrato de uma verdade ou lição religiosa ou moral, que poderia ser introduzida pelas expressões 'exempli causa' ou 'exempli gratia'. Ele é em si mesmo

<sup>172</sup> “Christine propose un plaidoyer fondé sur de nombreux exemples de femmes vertueuses, comme on peut le voir dans Le Livre de la Cité des dames. Elle dénonce la généralisation du propos, fondé sur un stéréotype utilisé pour créer une fausse impression. Christine opte pour des exemples concrets, puisés dans ses lectures ou sa propre expérience” (VIDET-REIX, 2011, p. 81).

um ato, um argumento retórico, da mesma forma que outros enunciados. Certamente, há uma subordinação do exemplum a uma demonstração, a um propósito didático ou edificante, mas o exemplum, mesmo que esteja incorporado a um texto que o transcende, não é apenas um ornamento desse texto; ele é um elemento dele (BREMONT et al., 1982, p. 28, tradução nossa)<sup>173</sup>.

Assim, a *cidade germinada* pelo pensamento medieval da filósofa é tão-só o início de uma luta que não é exclusiva de uma mulher, mas de todas. É a luta por um espaço na escrita, no social, nas construções de narrativas, na política. Por conseguinte, a *cidade nova e eterna* é construída a cada vez que uma mulher singular age no mundo, transgredindo a arbitrariedade dos papéis sociais impostos a elas socialmente e reconstruindo, em cada ato, seu próprio ser e um novo *exemplum*.

---

<sup>173</sup> “L'exemplum médiéval n'est pas une simple exemplification, une «illustration» de l'énoncé abstrait d'une vérité ou d'une leçon religieuse ou morale, qu'on pourrait introduire par les expressions *exempli causa* ou *exempli gratia* mais il est lui-même un acte, un argument rhétorique au même titre que d'autres énoncés. Il y a certes subordination de l'exemplum à une démonstration, à une fin didactique ou édifiante mais l'exemplum, même s'il est enchâssé dans un texte qui le déborde, n'est pas un simple ornement de ce texte, il en est un élément” (BREMONT, 1982, p. 28).

## 6 CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, retomamos o trecho de Beauvoir abordado no primeiro parágrafo da introdução deste estudo: “o problema da mulher sempre foi um problema de homens, [...] criaram valores, costumes, religiões; nunca as mulheres lhes disputaram esse império” (BEAUVOIR, 1970, p. 167). Este problema enquanto império masculino colocava todas as mulheres em condição de inferioridade natural. Christine de Pisan entra na disputa para conquistar tal império mediante a sua participação na *Querela de mulheres*, o que se observa no próprio ato de manifestar-se no campo da escrita.

Essa ousadia gerou críticas à filósofa na *Querela*, tais críticas mostram o quanto o domínio desse império era mesmo masculino. Por conseguinte, nota-se a influência de sua participação nos debates - *Querela de Mulheres* (*Querelle des femmes*) e *Debate sobre o Romance da Rosa* (*Le Débat sur le Roman de la Rose*)- nos assuntos abordados em sua obra-mestra. Compreendemos, assim, que a participação de Christine de Pisan no debate literário e político em prol das mulheres foi fundamental para a construção da obra *A Cidade das Damas* como uma defesa política feminina. Entendemos que as mulheres, tomando o exemplo de Christine de Pisan, disputaram, sim, o império acerca do problema da mulher.

Por meio da escrita, na qual a filósofa constrói uma cidade ideal para as mulheres, a filósofa não apenas se define como uma mulher escritora, mas também contribui para construir um *campo de escrita* mais inclusivo e político para o público das mulheres, *A Cidade das Damas*. Concluimos, assim, que não é uma cidade real, mas utópica — não fixa a um lugar. É uma utopia porque contrapõe a sociedade medieval na qual vivia Christine de Pisan, demonstrando a insatisfação com o real e a busca por um ideal na condição das mulheres. Mostra-se, assim, como crítica ferrenha à sociedade do medievo tardio, à difamação das mulheres e à violência física e sexual.

Partindo do entendimento que a defesa de Christine de Pisan é utópica, tem-se a igualdade entre os sexos como argumento central de sua filosofia. Christine destacou que a igualdade entre homens e mulheres estava enraizada na igualdade de suas almas racionais, não nas diferenças dos sexos. Ressalta-se, no pensamento filosófico de Pisan, a importância da educação das mulheres como meio de capacitá-las para participarem plenamente na sociedade. É nesse sentido que a defesa que Pisan faz das mulheres é política, visto que defende o direito à educação e participação política das mulheres ao defender, por exemplo, o governo de Isabeau de Bavière. Com base nisso, Christine de Pisan enfatizou que as mulheres deveriam ser capacitadas a contribuírem para o bem comum e a sociedade. Por meio desses

argumentos, desafia as noções tradicionais de inferioridade feminina e possibilita que destaquemos o papel político da educação na transformação da condição das mulheres na sociedade. Dessa maneira, entendemos que sua defesa estava atenta aos modos de subsistência das mulheres no medievo.

O estudo da filosofia política em *A Cidade das Damas* conduz ao exame do *exemplum*, presente na escrita utópica de Christine de Pisan, como ferramenta de alcance para a defesa política das mulheres. Assim, entendemos que sua defesa política envolveu utilizar-se, na escrita, de influências frequentemente impregnadas de elementos misóginos, transformando-as ao seu favor com vistas a construir sua autoridade de filósofa. Através do *exemplum*, ela ergue uma fortaleza narrativa, *A Cidade das Damas*, contrária ao pensamento misógino. Com isso, ressaltamos a escrita engajada da filósofa e o *exemplum* como elementos indispensáveis para a compreensão da defesa das mulheres e construção de uma identidade feminina múltipla, constituída a partir de diversos *exempla*.

Assim, *A Cidade das Damas* é uma construção dialógica, didática e persuasiva em defesa das mulheres. Observa-se quão atual é sua defesa contra a misoginia presente no contexto da filósofa, tanto em textos de clérigos, filósofos e poetas, como na violência sofrida pelas mulheres no dia a dia. Tal atualidade se mostra pelos alarmantes números de feminicídio ainda existentes hoje de forma tão expressiva, demonstrando que uma “cidade” em proteção e defesa para elas parece ainda fazer sentido.

Por conseguinte, conclui-se que Christine de Pisan utilizou a escrita para conquistar um espaço político para as mulheres no campo das “palavras, tratados e escritos”. Para tal, recorreu à própria experiência e a de outras mulheres para contrapor definições essencialistas do ser mulher. Além disso, o gênero *exemplum* serviu à filósofa como fonte de ensinamentos capazes de alcançar as mulheres. Dessa maneira, Pisan, ao utilizar esse gênero, realiza a promoção de uma escrita acessível às mulheres. O *exemplum* foi, portanto, uma extensão da escrita utópica de *A Cidade das Damas*, ferramenta didática capaz de transcender declarações misóginas e essencialistas, construindo uma narrativa feminina plural.

Portanto, a defesa de Christine por uma educação igualitária e completa para as mulheres não apenas questiona as noções de inferioridade feminina como fundamentada em costumes sociais, mas também destaca a importância de pensar (ou como na utopia, sonhar) com uma sociedade que reconhece o potencial delas intelectual e politicamente. Assim, o pensamento de Pisan permite compreender a educação como uma ferramenta para a transformação política e social da condição feminina a partir de uma argumentação que parte da própria experiência atestada por diversos *exempla* de mulheres virtuosas.

Esse estudo justificou-se no intuito de realizar um resgate do pensamento filosófico de mulheres e, com isso, contribuiu para um exame da defesa das mulheres de Christine de Pisan na perspectiva filosófico-política. Ademais, pudemos dar início a uma atenção aos modos de escrita e construção de epistemes femininas desde o medievo. Desse modo, no Brasil, essa pesquisa contribui para pensar uma filosofia política produzida por mulheres, inclusive as medievais, demonstrando que as mulheres estavam produzindo filosofia, no entanto, eram silenciadas pelo discurso hegemonicamente masculino.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. v. 1. 2. ed. LISBOA: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. v. 2. 2. ed. LISBOA: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- APOLONIA, Maria Ascensão Ferreira. *Letter to the god of love (1399): the first literary quarrel set up by a woman to be found in the French language*. Acta Scientiarum. Language and Culture, v. 37, n. 3, p. 221-231, 2015.
- AQUINO, Tomás de. *Suma teológica II*. Edições Loyola, 2002.
- AQUINO, Tomás de. *Suma teológica III*. Edições Loyola, 2006.
- ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilingue (português-grego) com tradução directa do grego, Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Vega, Lisboa, 1998.
- ARISTOTLE, Peck et al. *Generation of animals*, with an English translation by AL Peck. 1943.
- BARROS, José D.'Assunção. *O amor cortês—suas origens e significados*. Raído, v. 5, n. 9, p. 195-216, 2011.
- BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. v. 1. 4 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.
- BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. v. 2. 2 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.
- BLOCH, R. Howard. *Medieval misogyny and the invention of western romantic love*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- BOCCACCIO. In: JULIANI, Talita Janine. *Sobre as Mulheres Famosas (1361-1362) de Boccaccio*. 2011. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas.
- BREMOND, Claude; LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *L' "exemplum"*. Brepols, 1982.
- BROWNLEE, Kevin. *Christine de Pizan's canonical authors: the special case of Boccaccio*. Comparative Literature Studies, v. 32, n. 2, p. 244-261, 1995.
- BRUNNER, Murilo Castineira. *Lex Salica*. Revista da Faculdade de Direito, São Paulo: Universidade de São Paulo, v. 111, p. 409-425, 2016.
- CALADO, Luciana Eleonora de Freitas. *A Cidade das Damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. 2006.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Gilda e Clarice: A dignidade do feminino*. Revista Ideação, v. 1, n. 42, p. 11-21, 2020.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Notas sobre Utopia*. In: SOUSA, C. M., org. Um convite à utopia [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2016.

CIXOUS, Hélène. O riso da Medusa. Bazar do Tempo, 2022.

COSTA, Marcos Roberto N.; COSTA, Rafael F. *Mulheres intelectuais na idade média: entre a medicina, a história, a poesia, a dramaturgia, a filosofia, a teologia e a mística*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

CRISTÓVAM, JOSÉ SERGIO DA SILVA. Sobre a noção de bem comum no pensamento político ocidental: entre becos e encruzilhadas da dimensão ancestral do moderno conceito de interesse público. Revista de investigações constitucionais, v. 6, p. 107-134, 2019.

CURNOW, Maureen Cheney Lois. *The "livre de la cite des dames" of christine de pisan: a critical edition*. 1976.

DA SILVA, ANDRÉ CANDIDO. LEGENDA ÁUREA, DE JACOPO DE VARAZZE: REPRESENTAÇÕES DO FEMININO, 2015.

DEPLAGNE, Luciana Eleonora de Freitas Calado. *O parto de Christine: o exercício do diálogo retórico como construção do conhecimento no livro a cidade das damas (1405), de christine de pizan*. Brathair, v. 20, n. 1, 2020.

DOS SANTOS, Aryane Raysa Araujo; DE OLIVEIRA, André Henrique MV. O papel dos exempla na construção da firmeza de alma em Sêneca. Perspectiva Filosófica: PF, v. 47, n. 1, p. 70-80, 2020.

DOS SANTOS, Marina. Nota sobre a natureza da mulher na comunidade familiar e política segundo Platão, Aristóteles e Hegel. *ethic@-An international Journal for Moral Philosophy*, v. 17, n. 2, p. 159-177, 2018.

FLORESTA, Nísia. *Opúsculo Humanitário*. Introdução e notas de Peggy Sharpe-Valadares. São Paulo: Cortez, 1989.

FONSECA, Pedro Carlos Louzada. *Christine de Pizan e a apologia da mulher: diálogo e reavaliação crítica de fontes tradicionais da misoginia medieval*. Série Estudos Medievais Intertextualidades No 4, Salvador, 2015.

FORHAN, Kate Langdon. *The political theory of Christine de Pizan*. Routledge, 2017.

FRANCO JR, Hilário. Utopias medievais. 1992.

FRATESCHI, Yara. *Filosofia e humanidades: as blindagens de uma historiografia sexista*. São Paulo: discurso, v. 52, n. 1, p. 28-44, 2022.

GABRIEL, Astrik L. *The educational ideas of Christine de Pisan*. Journal of the History of Ideas, p. 3-21, 1955.

GARCÍA, María Dolores Ballesteros et al. *De Christine de Pisan (1364-1430) y la “Querelle des femmes” a Louise Labé (1524?-1566) y su “Epístola dedicatoria”*: por una genealogía del feminismo en el Renacimiento francés. 2015.

GAUVARD, Claude. Christine de Pisan at-elle eu une pensée politique? A propos d'ouvrages récents. *Revue historique*, v. 250, n. Fasc. 2 (508, p. 417-430, 1973).

JEANROY, Alfred. *Boccace Et Christine De Pisan: Le “De Claris Mulieribus” Principale Source Du “Livre De La Cité Des Dames”*. Romania, v. 48, n. 189, p. 93-105, 1922.

JULIANI, Talita Janine. *Sobre as Mulheres Famosas (1361-1362) de Boccaccio*. 2011. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas.

KELLY, Joan. *Early feminist theory and the “querelle des femmes”, 1400-1789*. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 8, n. 1, p. 4-28, 1982.

KETZER, Patrícia. Epistemologia Feminista. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, V. 7, N. 2, 2021. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/epistemologia-feminista>

LEITE, Lucimara. *Christine de Pizan: uma resistência na aprendizagem da moral da resignação*. 2008. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

LUPPI, Guillermo. *Modelando a Cupido: una aproximación mitográfica a la Epistre au dieu d'amours de Christine de Pizan*. *Auster*, v. 23, n. 23, p. e047-e047, 2018.

MILL, Stuart. *Sobre a liberdade e A sujeição das mulheres*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2017.

MORE, T. *Utopia*. Tradução de Anah de Melo Franco. Brasília: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais. Editora Universidade de Brasília, 2004.

MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho. *Espelho de conselheiros: um possível gênero da literatura política ibérica*. Floema. Caderno de Teoria e História Literária, n. 2, 2005.

OLIVEIRA, Leandro da Motta. *Marguerite Porete e as Beguinas: a importante participação das mulheres nos movimentos espirituais e políticos da Idade Média*. 2018.

OLIVEIRA, Terezinha. *A universidade medieval: uma memória*. *Mirabilia*, n. 6, p. 63-78, 2006.

PISAN, IN. SCHMIDT, Ana Rieger. *O Livro da transformação de Fortuna, de Christine de Pizan*. *Revista PHILIA | Filosofia, Literatura & Arte*, Porto Alegre, volume 2, número 2, p. 578 - 600, novembro de 2020.

PIZAN, Christine de. *Debate of the romance of the rose*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

PIZAN, Christine de. PARTE III. In: CALADO, Luciana Eleonora de Freitas. *A Cidade das Damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. 2006.

PIZAN, Christine de. In: CURNOW, Maureen Cheney Lois. The “livre de la cite des dames” of christine de pisan: a critical edition. 1976.

PLATÃO. *A República: ou sobre a Justiça*. 3 ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária EDUFPA, 2000.

RICHARDS, Earl Jeffrey. Rejecting Essentialism and Gendered Writing: The Case of Christine de Pizan. *Gender and Text in the Later Middle Ages*, p. 96-131, 1996.

ROY, Maurice et al. (Ed.). *Oeuvres poétiques de Christine de Pisan*. Firmin Didot & cie, 1884.

SCHALCHER, Maria da Graça Ferreira. Considerações sobre o Tema da Mulher no Pensamento de Aristóteles. *PHOÏNIX*, v. 4, n. 1, p. 331-344, 1998.

SCHMIDT, Ana Rieger. *O Livro da transformação de Fortuna, de Christine de Pizan*. Revista PHILIA | Filosofia, Literatura & Arte, Porto Alegre, volume 2, número 2, p. 578 - 600, novembro de 2020.

SEVILLA, SAN ISIDORO, ETIMOLOGÍAS, EDIÇÃO BILINGUE. TRADUÇÃO: JOSÉ OROZ RETA, MADRID MMIV. 2004.

THOMASSY, Raymond. *Essai sur les écrits politiques de Christine de Pisan: suivi d'une notice littéraire et de pièces inédites*. Debécourt, 1838.

VALENTINI, Andrea. *Gui de Mori: misogyne ou allié de Christine de Pizan?*. *Romanic Review*, v. 101, n. 4, p. 593, 2010.

VIDET-REIX, Delphine. *Christine de Pizan et la poétique de la justice*. 2011. Tese de Doutorado. Aix-Marseille 1.

WILLARD, Charity Cannon. *Christine de Pizan: Her Life and Works*. 1984.

ZAKARIA, Rafia. *Contra o feminismo branco*. Tradução de Solaine Chioro e Thaís Britto. 1 ed. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2021.

ZHANG, Xiangyun. *L'idée de «deux cités»*. L'influence de saint Augustin sur Christine de Pizan. *Cahiers de recherches médiévales et humanistes. Journal of medieval and humanistic studies*, n. 11 spécial, p. 121-132, 2004.